

الحلقة الثالثة

الجزء الاول

كتاب دراسي في علم أصول الفقه

أعد لطلبة المرحلة الثالثة في دراسة هذا العلم

دار الكتاب اللبناني — دار الكتاب المصري
بيروت - لبنان — القاهرة ج.م.ع

إهـــــــداء 2005

أ.د.عباس عبد الحميد
جامعة الإسكندرية

دروس
في
علم الاصول



دروس في

علم الأصول

للسيد محمد باقر الصدر

الحلقة الثالثة

كتاب دراسي في علم اصول الفقه
أعد لطلبة المرحلة الثالثة
في دراسة هذا العلم .

الجزء الأول

دار الكتاب اللبناني
تلفون ٢٢٧٠٣٢ ـ ٢٠١٠٠٤ ـ برقيًا: كتالبنان
بيروت ـ لبنان ـ ص.ب ٣١٧٦

دار الكتاب المصري
٣٣ ش قصر النيل ـ القاهرة ـ برقيًا: كتامصر
ص.ب: ١٥٦ ـ تلفون: ٩٧٤١٦٨

دار الكتاب اللبناني
برقيا: كتالبان - بيروت
ص.ب: ٣١٧٦
بيروت - لبنان

دار الكتاب المصري
برقيا: كتامصر - القاهرة
ص.ب: ١٥٦
القاهرة - ج.م.ع

الطبعة الاولى ١٩٧٨

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف خلقه محمد ، وعلى الهداة الميامين من آله الطاهرين .



تمهيد

تعريف علم الاصول .

موضوع علم الاصول .

الحكم الشرعي وتقسيماته .

تقسيم بحوث الكتاب .



تعريف علم الأصول

عرف علم الاصول بانه « العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي » . وقد لوحظ على هذا التعريف:

اولاً : بأنه يشمل القواعد الفقهية ، كقاعدة ان ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده .

وثانياً : بانه لا يشمل الأُصول العملية ، لأنها مجرد أدلة عملية وليست ادلة محرزة ، فلا يثبت بها الحكم الشرعي ، وانما تحدد بها الوظيفة العملية .

وثالثاً : بانه يعم المسائل اللغوية ، كظهور كلمة الصعيد مثلاً لدخولها في استنباط الحكم .

اما الملاحظة الاولى : فتندفع بان المراد بالحكم الشرعي الذي جاءَ في التعريف ، جعل الحكم الشرعي على موضوعه الكلي ، فالقاعدة الأُصولية ما يستنتج منها جعل من هذا

القبيل ، والقاعدة الفقهية هي بنفسها جعل من هذا القبيل، ولا يستنتج منها الا تطبيقات ذلك الجعل وتفصيلاته ، ففرق كبير بين حجية خبر الثقة ، والقاعدة الفقهية المشار اليها ، لأن الأُولى يثبت بها جعل وجوب السورة تارة ، وجعل حرمة العصير العنبي اخرى ، وهكذا فهي أُصولية. واما الثانية فهي جعل شرعي للضمان على موضوع كلي ، وبتطبيقه على مصاديقه المختلفة ، كالاجارة والبيع مثلاً ، نثبت ضمانات متعددة مجعولة كلها بذلك الجعل الواحد.

واما الملاحظة الثانية ، فقد يجاب عليها تارة باضافة قيد الى التعريف ، وهو (او التي ينتهي اليها في مقام العمل) كما صنع صاحب الكفاية ، واخرى بتفسير الاستنباط بمعنى الإثبات التنجيزي والتعذيري ، وهو اثبات تشترك فيه الأَدلة المحرزة ، والاصول العملية معاً.

واما الملاحظة الثالثة، فهناك عدة محاولات للجواب عليها :

منها : ما ذكره المحقق النائيني قدس الله روحه من إضافة قيد الكبروية في التعريف لإخراج ظهور كلمة الصعيد ،

فالقاعدة الاصولية يجب ان تقع كبرى في قياس الاستنباط ، واما ظهور كلمة الصعيد فهو صغرى في القياس ، وبحاجة الى كبرى حجية الظهور .

ويرد عليه ان جملة من القواعد الأُصولية لا تقع كبرى ايضاً : كظهور صيغة الامر في الوجوب ، وظهور بعض الأَدوات في العموم او في المفهوم ، فانها محتاجة الى كبرى حجية الظهور ، فما الفرق بينها وبين المسائل اللغوية ؟ وكذلك ايضاً مسأَلة اجتماع الامر والنهي ، فان الامتناع فيها يحقق صغرى لكبرى التعارض بين خطابي صل ولا تغصب ، والجواز فيها يحقق صغرى لكبرى حجية الاطلاق.

ومنها : ما ذكره السيد الاستاذ من استبدال قيد الكبروية بصفة اخرى ، وهي ان تكون القاعدة وحدها كافية لاستنباط الحكم الشرعي بلا ضم قاعدة اصولية اخرى ، فيخرج ظهور كلمة الصعيد لاحتياجه الى ضم ظهور صيغة إفعـل في الوجوب ، ولا يخرج ظهور صيغة أَفعل في الوجوب ، وان كان محتاجاً الى كبرى حجية الظهور ، لأَن هذه الكبرى ليست من المباحث الاصولية للاتفاق عليها .

ونلاحظ على ذلك:

اولاً : ان عدم احتياج القاعدة الأُصولية الى اخرى ، ان اريد به عدم الاحتياج في كل الحالات ، فلا يتحقق هذا في القواعد الاصولية ، لان ظهور صيغة الأَمر في الوجوب مثلاً ، بحاجة في كثير من الاحيان الى دليل حجية السند حينما تجيء الصيغة في دليل ظني السند. وان أُريد به عدم الاحتياج ، ولو في حالة واحدة ، فهذا قد يتفق في غيرها ، كما في ظهور كلمة الصعيد اذا كانت سائر جهات الدليل قطعية .

وثانياً : ان ظهور صيغة الأَمر في الوجوب ، واي ظهور آخر بحاجة الى ضم قاعدة حجية الظهور ، وهي اصولية ، لان مجرد عدم الخلاف فيها لا يخرجها عن كونها اصولية ، لان المسأَلة لا تكتسب اصوليتها من الخلاف فيها ، وانما الخلاف ينصب على المسأَلة الأُصولية .

وهكذا يتضح ان الملاحظة الثالثة واردة على تعريف المشهور .

والاصح في التعريف ان يقال : « علم الاصول هو العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعي » وعلى هذا الأساس تخرج المسألة اللغوية كظهور كلمة الصعيد ، لانها لاتشترك الا في استنباط حال الحكم المتعلق بهذه المادة فقط ، فلا تعتبر عنصراً مشتركاً .

مَوْضُوع عِلم الأصُول

موضوع علم الاصول ، كما تقدم في الحلقة السابقة «الادلة المشتركة في الاستدلال الفقهي» ، والبحث الاصولي يدور دائماً حول دليليتها .

وعدم تمكن بعض المحققين من تصوير موضوع العلم على النحو الذي ذكرناه ، أدى الى التشكك في ضرورة ان يكون لكل علم موضوع ، ووقع ذلك موضعاً للبحث ، فاستدل على ضرورة وجود موضوع لكل علم ، بدليلين :

احدهما : ان التمايز بين العلوم بالموضوعات بمعنى ان استقلال علم النحو عن علم الطب ، انما هو باختصاص كل منهما بموضوع كلي يتميز عن موضوع الآخر ، فلا بد من افتراض الموضوع لكل علم .

وهذا الدليل اشبه بالمصادرة لان كون التمايز بين العلوم

بالموضوعات فرع وجود موضوع لكل علم ، والاَّ تعين ان يكون التمييز قائماً على أَساس آخر كالغرض .

والآخر : ان التمايز بين العلوم ان كان بالموضوع فلا بد من موضوع لكل علم إذن ، لكي يحصل التمايز ، وان كان بالغرض على اساس ان لكل علم غرضاً يختلف عن الغرض من العلم الآخر ، فحيث ان الغرض من كل علم واحد والواحد لا يصدر الا من واحد ، فلا بد من افتراض مؤثر واحد في ذلك الغرض . ولمَّا كانت مسائل العلم متعددة ومتغايرة ، فيستحيل أَن تكون هي المؤثرة بما هي كثيرة في ذلك الغرض الواحد ، بل يتعين أَن تكون مؤثرة بما هي مصاديق لأَمر واحد ، وهذا يعني فرض قضية كلية تكون بموضوعها جامعة بين الموضوعات ، وبمحمولها جامعة بين المحمولات للمسائل . وهذه القضية الكلية هي المؤثرة ، وبذلك يثبت ان لكل علم موضوعاً ، وهو موضوع تلك القضية الكاية فيه .

وقد أُجيب على ذلك ، بأَن الواحد على ثلاثة اقسام : واحد بالشخص ، وواحد بالنوع، وهو الجامع الذاتي لأَفراده ،

وواحد بالعنوان وهو الجامع الانتزاعي الذي قد ينتزع من أَنواع متخالفة . واستحالة صدور الواحد من الكثير تختص بالأَول ، والغرض المفترض لكل علم ليست وحدته شخصية بل نوعية أَو عنوانية ، فلا ينطبق برهان تلك الاستحالة في المقام .

وهكذا يرفض بعض المحققين الدليل على وجود موضوع لكل علم ، بل قد يبرهن على عدمه ، بأَن بعض العلوم تشتمل على مسائل موضوعها الفعل والوجود ، وعلى مسائل موضوعها الترك والعدم ، وتنتسب موضوعات مسائله ، الى مقولات ماهوية وأَجناس متباينة ، كعلم الفقه الذي موضوع مسائله الفعل تارة ، والترك أُخرى ، والوضع تارة والكيف اخرى ، فكيف يمكن الحصول على جامع بين موضوعات مسائله ؟.

وعلى هذا الأَساس استساغوا أَن لا يكون لعلم الأُصول موضوع . غير أَنك عرفت أَن لعلم الأُصول موضوعاً كلياً على ما تقدم .

الحُكم الشَرعي وتقسِيماته

الاحكام التكليفية والوضعية :

قد تقدم في الحلقة السابقة ان الأَحكام الشرعية على قسمين : احدهما الاحكام التكليفية ، والآخر الاحكام الوضعية ، وقد عرفنا سابقاً نبذة عن الاحكام التكليفية . واما الاحكام الوضعية فهي على نحوين :

الاول : ما كان واقعاً موضوعاً للحكم التكليفي ، كالزوجية الواقعة موضوعاً لوجوب الانفاق ، والملكية الواقعة موضوعاً لحرمة تصرف الغير في المال بدون إذن المالك .

الثاني : ما كان منتزعاً عن الحكم التكليفي ، كجزئية السورة للواجب ، المنتزعة عن الامر بالمركب منها ، وشرطية الزوال للوجوب المجعول لصلاة الظهر ، المنتزعة عن جعل الوجوب المشروط بالزوال .

ولا ينبغي الشك في ان القسم الثاني ليس مجعولاً للمولى بالاستقلال ، وانما هو منتزع عن جعل الحكم التكليفي ، لانه مع جعل الامر بالمركب من السورة وغيرها ، يكفي هذا الأمر التكليفي في انتزاع عنوان الجزئية للواجب من السورة ، وبدونه لا يمكن ان تتحقق الجزئية للواجب بمجرد إنشائها وجعلها مستقلاً . وبكلمة أُخرى ان الجزئية للواجب من الامور الانتزاعية الواقعية ، وان كان وعاء واقعها هو عالم جعل الوجوب ، فلا فرق بينها وبين جزئية الجزء للمركبات الخارجية من حيث كونها أمراً انتزاعياً واقعياً ، وان اختلفت الجزئيتان في وعاء الواقع ومنشأ الانتزاع ، وما دامت الجزئية امراً واقعياً ، فلا يمكن ايجادها بالجعل التشريعي والاعتبار .

واما القسم الأول فمقتضى وقوعه موضوعاً للاحكام التكليفية عقلائياً وشرعاً ، هو كونه مجعولاً بالاستقلال لا منتزعاً عن الحكم التكليفي ، لان موضوعيته للحكم التكليفي تقتضي سبقه عليه رتبة مع ان انتزاعه يقتضي تأخره عنه .

وقد تثار شبهة لنفي الجعل الاستقلالي لهذا القسم ايضاً بدعوى أنه لغو ، لانه بدون جعل الحكم التكليفي المقصود لا أثر له ، ومعه لا حاجة الى الحكم الوضعي ، بل يمكن جعل الحكم التكليفي ابتداء على نفس الموضوع الذي يفترض جعل الحكم الوضعي عليه .

والجواب على هذه الشبهة ان الاحكام الوضعية التي تعود الى القسم الاول اعتبارات ذات جذور عقلائية ، الغرض من جعلها تنظيم الاحكام التكليفية ، وتسهيل صياغتها التشريعية فلا تكون لغواً .

شمول الحكم للعالم والجاهل :

وأحكام الشريعة تكليفية ووضعية تشمل في الغالب العالم بالحكم ، والجاهل على السواء ، ولا تختص بالعالم ، وقد ادعي ان الأخبار الدالة على ذلك مستفيضة ، ويكفي دليلاً على ذلك اطلاقات أدلة تلك الاحكام ، ولهذا أصبحت قاعدة اشتراك الحكم الشرعي بين العالم والجاهل مورداً للقبول على وجه العموم بين أصحابنا ، الا اذا دل دليل خاص على خلاف ذلك في مورد .

وقد يبرهن على هذه القاعدة عن طريق اثبات استحالة اختصاص الحكم بالعالم ، لانه يعني ان العلم بالحكم قد أخذ في موضوعه ، وينتج عن ذلك تأخر الحكم رتبة عن العلم به ، وتوقفه عليه وفقاً لطبيعة العلاقة بين الحكم وموضوعه . ولكن قد مر بنا في الحلقة السابقة ان المستحيل هو اخذ العلم بالحكم المجعول في موضوعه لا اخذ العلم بالجعل ، في موضوع الحكم المجعول فيه .

ويترتب على ما ذكرناه من الشمول ان الامارات والاصول التي يرجع اليها المكلف الجاهل في الشبهة الحكمية او الموضوعية قد تصيب الواقع ، وقد تخطىء . فللشارع إذن احكام واقعية محفوظة في حق الجميع ، والادلة والاصول في معرض الاصابة والخطأ ، غير ان خطأها مغتفر لان الشارع جعلها حجة ، وهذا معنى القول بالتخطئة .

وفي مقابلة ما يسمى بالقول بالتصويب ، وهو ان احكام الله تعالى ما يؤدي اليه الدليل والاصل ، ومعنى ذلك انه ليس له من حيث الاساس احكام ، وانما يحكم تبعاً للدليل او الاصل ، فلا يمكن ان يتخلف الحكم الواقعي عنها .

وهناك صورة مخففة للتصويب مؤداها ان الله تعالى له احكام واقعية ثابتة من حيث الاساس ، ولكنها مقيدة بعدم قيام الحجة من امارة او اصل على خلافها فان قامت الحجة على خلافها تبدلت واستقر ما قامت عليه الحجة .

وكلا هذين النحوين من التصويب باطل :

اما الاول فلشناعته ووضوح بطلانه ؛ حيث ان الادلة والحجج ، انما جاءت لتخبرنا عن حكم الله وتحدد موقفنا تجاهه ، فكيف نفترض انه لا حكم لله من حيث الاساس ،

واما الثاني فلأنه مخالف لظواهر الأدلة ولما دل على اشتراك الجاهل والعالم في الاحكام الواقعية .

الحكم الواقعي والظاهري :

ينقسم الحكم الشرعي ، كما عرفنا سابقاً الى واقعي لم يؤخذ في موضوعه الشك ، وظاهري أخذ في موضوعه الشك في حكم شرعي مسبق . وقد كنا نقصد حتى الآن في حديثنا عن الحكم الأحكام الواقعية .

وقد مرَّ بنا في الحلقة السابقة ان مرحلة الثبوت للحكم

ـ الحكم الواقعي ـ تشتمل على ثلاثة عناصر : وهي الملاك والارادة والاعتبار، وقلنا إن الاعتبار ليس عنصراً ضرورياً ، بل يستخدم غالباً كعمل تنظيمي وصياغي. ونريد ان نشير الآن الى حقيقة العنصر الثالث الذي يقوم الاعتبار بدور التعبير عنه غالباً ، وتوضيحه ان المولى كما ان له حق الطاعة على المكلف فيما يريده منه ، كذلك له حق تحديد مركز حق الطاعة في حالات ارادته شيئاً من المكلف ، فليس ضرورياً اذا تم الملاك في شيء واراده المولى ان يجعل نفس ذلك الشيء في عهدة المكلف مصباً لحق الطاعة ، بل يمكنه ان يجعل مقدمة ذلك الشيء التي يعلم المولى بانها مؤدية اليه ، في عهدة المكلف دون نفس الشيء ، فيكون حق الطاعة منصباً على المقدمة ابتداء ، وان كان الشوق المولوي غير متعلق بها الا تبعاً ، وهذا يعني ان حق الطاعة ينصب على ما يحدده المولى عند ارادته لشيء مصباً له ويدخله في عهدة المكلف ، والاعتبار هو الذي يستخدم عادة للكشف عن المصب الذي عينه المولى لحق الطاعة ، فقد يتحد مع مصب ارادته وقد يتغاير .

واما الاحكام الظاهرية فهي مثار لبحث واسع ، وجهت فيه عدة اعتراضات للحكم الظاهري ، تبرهن على استحالة جعله عقلاً ، ويمكن تلخيص هذه البراهين فيما يلي :

١ ـ ان جعل الحكم الظاهري يؤدي الى اجتماع الضدين او المثلين ، لان الحكم الواقعي ثابت في فرض الشك بحكم قاعدة الاشتراك المتقدمة ، وحينئذ فان كان الحكم الظاهري المجعول على الشاك مغايراً للحكم الواقعي نوعاً ، كالحلية والحرمة ، لزم اجتماع الضدين والا لزم اجتماع المثلين . وما قيل سابقاً من انه لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري لانهما سنخان ، مجرد كلام صوري اذا لم يعط مضموناً محدداً ، لان مجرد تسمية هذا بالواقعي وهذا بالظاهري، لا يخرجهما عن كونهما حكمين من الاحكام التكليفية وهي متضادة .

٢ ـ ان الحكم الظاهري اذا خالف الحكم الواقعي ، فحيث ان الحكم الواقعي بمبادئه محفوظ في هذا الفرض بحكم قاعدة الاشتراك ، يلزم من جعل الحكم الظاهري في هذه الحالة نقض المولى لغرضه الواقعي بالسماح للمكلف

بتفويته ، اعتماداً على الحكم الظاهري في حالات عدم تطابقه مع الواقع ، وهو يعني القاء المكلف في المفسدة ، وتفويت المصالح الواقعية المهمة عليه .

٣ ـ ان الحكم الظاهري من المستحيل ان يكون منجزاً للتكليف الواقعي المشكوك ، ومصححاً للعقاب على مخالفة الواقع ، لان الواقع لا يخرج عن كونه مشكوكاً بقيام الاصل او الامارة المثبتين للتكليف ، ومعه يشمله حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بناء على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، والاحكام العقلية غير قابلة للتخصيص .

شبهة التضاد ونقض الغرض :

أما الاعتراض الاول فقد أُجيب عليه بوجوه :

منها : ما ذكره المحقق النائيني قدس سره ، من ان اشكال التضاد نشأ من افتراض ان الحكم الظاهري حكم تكليفي ، وان حجية خبر الثقة مثلاً ، معناها جعل حكم تكليفي يطابق ما أخبر عنه الثقة من احكام ، وهو ما يسمى بجعل الحكم المماثل ، فان أَخبر الثقة بوجوب شيء وكان

حراماً في الواقع ، تمثلت حجيته في جعل وجوب ظاهري لذلك الشيء وفقاً لما اخبر به الثقة ، فيلزم على هذا الاساس اجتماع الضدين ، وهما الوجوب الظاهري والحرمة الواقعية.

ولكن الافتراض المذكور خطأ ، لان الصحيح ان معنى حجية خبر الثقة مثلاً جعله علماً وكاشفاً تاماً عن مؤداه بالاعتبار ، فلا يوجد حكم تكليفي ظاهري زائداً على الحكم التكليفي الواقعي ليلزم اجتماع حكمين تكليفيين متضادين ، وذلك لان المقصود من جعل الحجية للخبر مثلاً ، جعله منجزاً للأحكام الشرعية التي يحكى عنها وهكذا يحصل بجعله علماً وبياناً تاماً ، لان العلم منجز سواء كان علماً حقيقة كالقطع ، او علماً بحكم الشارع كالامارة ، وهذا ما يسمى بمسلك جعل الطريقية .

والجواب على ذلك ان التضاد بين الحكمين التكليفيين ليس بلحاظ اعتباريهما حتى يندفع بمجرد تغيير الاعتبار في الحكم الظاهري من اعتبار الحكم التكليفي ، الى اعتبار العلمية والطريقية ، بل بلحاظ مباديء الحكم ، كما تقدم في الحلقة السابقة .

وحينئذ فان قيل بان الحكم الظاهري ناشىء من مصلحة ملزمة وشوق في فعل المكلف الذي تعلق به ذلك الحكم ، حصل التنافي بينه وبين الحرمة الواقعية مهمـا كانت الصيغة الاعتبارية لجعل الحكم الظاهري ، وان قيل بعدم نشوئه من ذلك ولو بافتراض قيام المبادىء بنفس جعل الحكم الظاهري زال التنافي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري ، سواء جعل هذا حكماً تكليفياً او بلسان جعل الطريقية .

ومنها : ما ذكره السيد الأُستاذ من ان التنافي بيـن الحرمة والوجوب مثلاً ، ليس بين اعتباريهما ، بل بين مبادئهما من ناحية ، لان الشيءَ الواحد لا يمكن ان يكون مبغوضاً ومحبوباً ، وبين متطلباتهما في مقام الامتثال من ناحية اخرى ، لان كلاً منهما يستدعي تصرفاً مخالفاً لما يستدعيه الآخر ، فاذا كانت الحرمة واقعية والوجوب ظاهرياً ، فلا تنافي بينهما في المبادىء ، لأَننا نفترض مبادىء الحكم الظاهري في نفس جعله ، لا في المتعلق المشترك بينه وبين الحكم الواقعي . ولا تنافي بينهما في متطلبات مقـام

الامتثال ؛ لان الحرمة الواقعية غير واصلة ، كما يقتضيه جعل الحكم الظاهري في موردها فلا امتثال لها ، ولا متطلبات عملية ، لان استحقاق الحكم للامتثال فرع الوصول والتنجز.

ولكن نتساءل هل يمكن ان يجعل المولى وجوباً او حرمة لملاك في نفس الوجوب او الحرمة ؟ ولو اتفق حقاً ان المولى أحس بان من مصلحته ان يجعل الوجوب على فعل بدون ان يكون مهتماً بوجوده اطلاقاً ، وانما دفعه الى ذلك وجود المصلحة في نفس الجعل ، كما اذا كان ينتظر مكافأة على نفس ذلك من شخص ولا يهمه بعد ذلك ان يقع الفعل او لا يقع ، أقول لو اتفق ذلك حقاً فلا أثر لمثل هذا الجعل ، ولا يحكم العقل بوجوب امتثاله ، فافتراض ان الأحكام الظاهرية ناشئة من مبادىء في نفس الجعل ، يعني تفريغها من حقيقة الحكم ومن اثره عقلاً .

فالجواب المذكور في افتراضه المصلحة في نفس الجعل غير تام ، ولكنه في افتراضه ان الحكم الظاهري لا ينشأ من مبادىء في متعلقه بالخصوص تام ، فنحن بحاجة إذن في تصوير الحكم الظاهري الى افتراض ان مبادئه

ليس من المحتوم تواجدها في متعلقه بالخصوص لئلا يلزم التضاد ، ولكنها في نفس الوقت ليست قائمة بالجعل فقط لئلا يلزم تفريغ الحكم الظاهري من حقيقة الحكم ، وذلك بان نقول إن مبادىء الاحكام الظاهرية هي نفس مبادىء الاحكام الواقعية .

وتوضيح ذلك ان كل حرمة واقعية لها ملاك اقتضائي ، وهو المفسدة والمبغوضية القائمتان بالفعل ، وكذلك الامر في الوجوب . واما الاباحة فقد تقدم في الحلقة السابقة ، ان ملاكها قد يكون اقتضائياً ، وقد يكون غير اقتضائي ، لانها قد تنشأ عن وجود ملاك في ان يكون المكلف مطلق العنان ، وقد تنشأ عن خلو الفعل المبـــاح من أي ملاك . وعليه فاذا اختلطت المباحات بالمحرمات ، ولم يتميز بعضها عن البعض ، لم يؤد ذلك الى تغير في الاغراض والملاكات والمبادىء للاحكام الواقعية ، فلا المباح بعدم تمييز المكلف له عن الحرام يصبح مبغوضاً ، ولا الحرام بعدم تمييزه عن المباح تسقط مبغوضيته ، فالحرام عـلى حرمته واقعـاً ولا يوجد فيه سوى مبادىء الحرمة ، والمبـــاح

علـــى اباحته ولا توجد فيه سوى مبادىء الاباحة ، غير ان المولى في مقام التوجيه للمكلف الذي اختلطت عليه المباحات بالمحرمات بين أمرين : اما ان يرخصه في ارتكاب ما يحتمل اباحته . واما ان يمنعه عن ارتكاب ما يحتمل حرمته ، وواضح ان اهتمامه بالاجتناب عـــن المحرمات الواقعية يدعوه الى المنع عن ارتكاب كل ما يحتمل حرمته ، لا لأن كل ما يحتمل حرمته فهو مبغوض وذو مفسدة ، بل لضمان الاجتناب عن المحرمات الواقعية الموجودة ضمنها ، فهو منع ظاهري ناشىء من مبغوضية المحرمات الواقعية والحرص على ضمان اجتنابها ، وفي مقابل ذلك ان كانت الاباحة في المباحات الواقعية ذات ملاك لا اقتضائي ، فلن يجد المولى ما يحول دون إصدار المنع المذكور ، وهذا المنع سيشمل الحرام الواقعي والمباح الواقعي ايضاً ، اذا كـــان محتمل الحرمة للمكلف ، وفي حالة شموله للمباح الواقعي لا يكون منافياً لاباحته ، لانه كما قلنا لم ينشأ عـــن مبغوضية نفس متعلقه ، بل عن مبغوضية المحرمات الواقعية والحرص على ضمان اجتنابها .

واما اذا كانت الاباحة الواقعية ذات ملاك اقتضائي ، فهي تدعو – خلافاً للحرمة – الى الترخيص في كل ما يحتمل اباحته ، لا لأن كل ما يحتمل اباحته ففيه ملاك الاباحة ، بل لضمان اطلاق العنان في المباحات الواقعية الموجودة ضمن محتملات الاباحة ، فهو ترخيص ظاهري ناشىء عن الملاك الاقتضائي للمباحثات الواقعية والحرص على تحقيقه . وفي هذه الحالة يزن المولى درجة اهتمامه بمحرماته ومباحاته ، فان كان الملاك الاقتضائي في الاباحة اقوى واهم رخص في المحتملات ، وهذا الترخيص سيشمل المباح الواقعي والحرام الواقعي اذا كان محتمل الاباحة ، وفي حالة شموله للحرام الواقعي لا يكون منافياً لحرمته ، لانه لم ينشأ عن ملاك للاباحة في نفس متعلقه ، بل عن ملاك الاباحة في المباحات الواقعية والحرص على ضمان ذلك الملاك . واذا كان ملاك المحرمات الواقعية اهم ، منع من الاقدام في المحتملات ضماناً للمحافظة على الاهم .

وهكذا يتضح ان الاحكام الظاهرية خطابات تعين الأهم من الملاكات ، والمبادىء الواقعية حين يتطلب كل نوع

منها الحفاظ عليه بنحو ينافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر .

وبهذا اتضح الجواب على الاعتراض الثاني ، وهو ان الحكم الظاهري يؤدي الى تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة ، فان الحكم الظاهري وان كان قد يسبب ذلك ، ولكنه انما يسببه من اجل الحفاظ على غرض أهم .

شبهة تنجز الواقع المشكوك :

واما الاعتراض الثالث فقد أُجيب بان تصحيح العقاب على التكليف الواقعي الذي أخبر عنه الثقة بلحاظ حجية خبره ، لا ينافي قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، لان المولى حينما يجعل خبر الثقة حجة يعطيه صفة العلم والكاشفية اعتباراً على مسلك الطريقية المتقدم، وبذلك يخرج التكليف الواقعي عن دائرة قبح العقاب بلا بيان ، لانه يصبح معلوماً بالتعبد الشرعي ، وان كان مشكوكاً وجداناً.

ونلاحظ على ذلك ان هذه المحاولة إذا تمت فلا تجدي في الاحكام الظاهرية المجعولة في الأُصول العملية غير

المحرزة كأصالة الاحتياط ، على ان المحاولة غير تامة ، كما يأتي ان شاءَ الله تعالى .

والصحيح انه لا موضوع لهذا الاعتراض على مسلك حق الطاعة لما تقدم من ان هذا المسلك المختار يقتضي انكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأساً ،

وقد تلخص مما تقدم ان جعل الاحكام الظاهرية ممكن .

الامارات والاصول :

تنقسم الاحكام الظاهرية الى قسمين :

احدهما : الاحكام الظاهرية التي تجعل لاحراز الواقع ، وهذه الاحكام تتطلب وجود طريق ظني له درجة كشف عن الحكم الشرعي ، ويتولى الشارع الحكم على طبقه بنحو يلزم على المكلف التصرف بموجبه ، ويسمى الطريق بالامارة ، ويسمى الحكم الظاهري بالحجية من قبيل حجية خبر الثقة .

والقسم الآخر : الأحكام الظاهرية التي تجعل لتقرير

الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك ، ولا يراد بهـا احرازه ، وتسمى بالاصول العملية .

ويبدو من مدرسة المحقق النائيني قدس سره ، التمييز بين هذين القسمين على أساس ما هو المجعول الاعتباري في الحكم الظاهري ، فان كان المجعول هـو الطريقية والكاشفية دخل المورد في الامارات ، واذا لم يكن المجعول ذلك وكان الجعل في الحكم الظاهري متجهاً الى انشاء الوظيفة العملية دخل في نطاق الاصول ، وفي هذه الحالة اذا كان انشاء الوظيفة العملية بلسان تنزيل مؤدى الاصل منزلة الواقع في الجانب العملي ، او تنزيل نفس الاصل او الاحتمال المقوم له منزلة اليقين في جانبـه العملي لا الاحرازي . فالاصل تنزيلي او اصل محرز ، واذا كان بلسان تسجيل وظيفة عملية محددة بدون ذلك ، فالأصل أصل عملي صرف .

وهذا يعني ان الفرق بين الامارات والاصول ينشأ من كيفية صياغة الحكم الظاهري في عالم الجعل والاعتبار .

ولكن التحقيق ان الفرق بينهما اعمق من ذلك ، فان روح الحكم الظاهري في موارد الامارة تختلف عن روحه في موارد الأصل بقطع النظر عن نوع الصياغة ، وليس الاختلاف الصياغي المذكور الا تعبيراً عن ذلك الاختلاف الأعمق في الروح بين الحكمين .

وتوضيح ذلك انا عرفنا سابقاً ان الاحكام الظاهرية ، مردها الى خطابات تعين الأهم من الملاكات ، والمبادىء الواقعية حين يتطلب كل نوع منها ضمان الحفاظ عليه بنحو ينافي ما يضمن به الحفاظ على النوع الآخر ، وكل ذلك يحصل نتيجة الاختلاط بين الانواع عند المكلف وعدم تمييزه المباحات عن المحرمات مثلاً ، والأهمية التي تستدعي جعل الحكم الظاهري وفقاً لها ، تارة تكون بلحاظ الاحتمال ، واخرى بلحاظ المحتمل ، وثالثة بلحاظ الاحتمال والمحتمل معاً ، فان شك المكلف في الحكم يعني وجود احتمالين او اكثر في تشخيص الواقع المشكوك ، وحينئذ فان قدمت بعض المحتملات على البعض الآخر ، وجعل الحكم الظاهري وفقاً لها لقوة احتمالها وغلبة

مصادفته للواقع بدون اخذ نوع المحتمل بعين الاعتبار ، فهذا هو معنى الاهمية بلحاظ الاحتمال ، وبذلك يصبح الاحتمال المقدم امارة، سواء كان لسان الانشاء والجعل للحكم الظاهري لسان جعل الطريقية ، او وجوب الجري على وفق الامارة. وان قدمت بعض المحتملات على البعض الآخر لأهمية المحتمل بدون دخل لكاشفية الاحتمال في ذلك كان الحكم من الاصول العملية البحتة ، كأصالة الاباحة واصالة الاحتياط الملحوظ في احدهما أهمية الحكم الترخيصي المحتمل . وفي الآخر اهمية الحكم الالزامي المحتمل بقطع النظر عن درجة الاحتمال ، سواء كان لسان الانشاء والجعل للحكم الظاهري لسان تسجيل وظيفة عملية ، او لسان جعل الطريقية ، وان قدمت بعض المحتملات على البعض الآخر بلحاظ كلا الأمرين من الاحتمال والمحتمل ، كان الحكم من الاصول العملية التنزيلية او المحرزة كقاعدة الفراغ .

نعم الانسب في موارد التقديم بلحاظ قوة الاحتمال ان يصاغ الحكم الظاهري بلسان جعل الطريقية ، والأنسب في

موارد التقديم بلحاظ قوة المحتمل ان يصاغ بلسان تسجيل الوظيفة ، لا ان هذا الاختلاف الصياغي هو جوهر الفرق بين الامارات والاصول .

التنافي بين الاحكام الظاهرية :

عرفنا سابقاً ان الأحكام الواقعية المتغايرة نوعاً كالوجوب والحرمة والإباحة متضادة ، وهذا يعني ان من المستحيل ان يثبت حكمان واقعيان متغايران على شيء واحد ، سواء علم المكلف بذلك أو لا ؟ لاستحالة اجتماع الضدين في الواقع ، والسؤال هنا هو أن اجتماع حكمين ظاهريين متغايرين نوعاً ، هل هو معقول أو لا ، فهل يمكن ان يكون مشكوك الحرمة حراماً ظاهراً ومباحاً ظاهراً في نفس الوقت ؟

والجواب على هذا السؤال يختلف باختلاف المبني في تصوير الحكم الظاهري ، والتوفيق بينه وبين الاحكام الواقعية . فان اخذنا بوجهة النظر القائلة بان مبادىء الحكم الظاهري ثابتة في نفس جعله لا في متعلقه ، امكن جعل حكمين ظاهريين بالإباحة والحرمة معاً ، على شرط ان لا يكونا

واصلين معاً ، فانه في حالة عدم وصول كليهما معاً لا تنافي بينهما لا بلحاظ نفس الجعل لانه مجرد اعتبار ، ولا بلحاظ المبادىء لان مركزها ليس واحداً ، بل مبادىء كل حكم في نفس جعله لا في متعلقه ، ولا بلحاظ عالم الامتثال والتنجيز والتعذير ، لان احدهما على الاقل غير واصل فلا اثر عملي له ، واما في حالة وصولهما معاً فهما متنافيان متضادان لان احدهما ينجز والآخر يؤمن .

واما على مسلكنا في تفسير الاحكام الظاهرية وانهـا خطابات تحدد ما هو الأهم من الملاكات الواقعية المختلطة فالخطابان الظاهريان المختلفان ، كالاباحة والمنع متضادان بنفسيهما ، سواء وصلا الى المكلف أو لا ، لأن الاول يثبت اهمية ملاك المباحات الواقعية ، والثاني يثبت اهمية ملاك المحرمات الواقعية ، ولا يمكن ان يكون كل من هذين الملاكين اهم من الآخر ، كما هو واضح .

وظيفـة الاحكام الظاهرية :

وبعد ان اتضح ان الاحكام الظاهرية خطابات لضمان

ما هو الأهم من الاحكام الواقعية ومبادئها. وليس لها مبادىء في مقابلها ، نخرج من ذلك بنتيجة ، وهي ان الخطاب الظاهري وظيفته التنجيز والتعذير بلحاظ الاحكام الواقعية المشكوكة فهو ينجز تارة ويعذر أُخرى ، وليس موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بوجوب الطاعة في مقابل الاحكام الواقعية ، لانه ليس له مبادىء خاصة به وراءَ مبادىء الاحكام الواقعية ، فحين يحكم الشارع بوجوب الاحتياط ظاهراً يستقل العقل بلزوم التحفظ على الوجوب الواقعي المحتمل ، واستحقاق العقاب على عدم التحفظ عليه لا على مخالفة نفس الحكم بوجوب الاحتياط بما هو ، وهذا معنى ما يقال من أن الاحكام الظاهرية طريقية لا حقيقية فهي مجرد وسائل وطرق لتسجيل الواقع المشكوك وادخاله في عهدة المكلف ، ولا تكون هي بنفسها موضوعاً مستقلاً للدخول في العهدة لعدم استقلالها بمبادىء في نفسها ، ولهذا فان من يخالف وجوب الاحتياط في مورد ويتورط نتيجة لذلك في ترك الواجب الواقعي لا يكون مستحقاً لعقابين بلحاظ مخالفة الوجوب الواقعي ووجوب

الاحتياط الظاهري ، بل لعقاب واحد والا لكان حاله اشد ممن ترك الواجب الواقعي . وهو عالم بوجوبه ، واما الاحكام الواقعية فهي احكام حقيقية لا طريقية ، بمعنى ان لها مبادىء خاصة بها ، ومن اجل ذلك تشكل موضوعاً مستقلاً للدخول في العهدة ، ولحكم العقل بوجوب امتثالها واستحقاق العقاب على مخالفتها .

التصويب بالنسبة الى بعض الاحكام الظاهرية :

تقدم ان الأَحكام الواقعية محفوظة ومشتركة بين العالم والجاهل ، واتضح ان الاحكام الظاهرية تجتمع مع الاحكام الواقعية على الجاهل دون منافاة بينهما ، وهذا يعني ان الحكم الظاهري لا يتصرف في الحكم الواقعي ، ولكن هناك من ذهب الى ان الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية كاصالة الطهارة تتصرف في الاحكام الواقعية ، بمعنى ان الحكم الواقعي بشرطية الثوب الطاهر في الصلاة مثلا ، يتسع ببركة اصالة الطهارة ، فيشمل الثوب المشكوكة طهارته الذي جرت فيه اصالة الطهارة حتى لو كان نجساً في الواقع ، وهذا نحو من التصويب الذي ينتج ان الصلاة

في مثل هذا الثوب تكون صحيحة واقعاً . ولا تجب اعادتها على القاعدة ، لان الشرطية قد اتسع موضوعها ، وتقريب ذلك ان دليل أَصالة الطهارة بقوله: « كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر » يعتبر حاكماً على دليل شرطية الثوب الطاهر في الصلاة لان لسانه لسان توسعة موضوع ذلك الدليل وايجاد فرد له ، فالشرط موجود اذن ، وليس الامر كذلك لو ثبتت طهارة الثوب بالامارة فقط ، لان مفاد دليل حجية الامارة ليس جعل الحكم المماثل ، بل جعـل الطريقية والمنجزية فهو بلسانه لا يوسع موضوع دليل الشرطية لان موضوع دليلها الثوب الطاهر ، وهو لا يقول هذا طاهر ، بل يقول هذا محرز الطهارة بالامارة فلا يكون حاكماً .

وعلى هذا الاساس فصّل صاحب الكفاية بين الامارات والاصول المنقحة للموضوع، فبنى على ان الاصول الموضوعية توسع دائرة الحكم الواقعي المترتب على ذلك الموضوع دون الامارات ، وهذا غير صحيح وسيأتي بعض الحديث عنه ان شاءَ الله تعالى .

القضية الحقيقية والخارجية للاحكام :

مرَّ بنا في الحلقة السابقة ان الحكم تارة يجعل على نهج القضية الحقيقية ، واخرى يجعل على نهج القضية الخارجية . والقضية الخارجية هي القضية التي يجعل فيها الحاكم حكمه على افراد موجودة فعلاً في الخارج في زمان اصدار الحكم ، او في أي زمان آخر ، فلو أُتيح لحاكم ان يعرف بالضبط من وجد ومن هو موجود ، ومن سوف يوجد في المستقبل من العلماء ، فأشار اليهم جميعاً وأمر باكرامهم ، فهذه قضية خارجية .

والقضية الحقيقية هي القضية التي يلتفت فيها الحاكم الى تقديره وذهنه بدلاً عن الواقع الخارجي فيشكل قضية شرطية شرطها هو الموضوع المقدر الوجود وجزاؤها هو الحكم فيقول : اذا كان الانسان عالماً فاكرمه ، واذا قال اكرم العالم قاصداً هذا المعنى فالقضية – روحاً – شرطية وان كانت – صياغةً – حملية .

وهناك فوارق بين القضيتين : منها ما هو نظري ، ومنها ما يكون له مغزى عملي .

فمن الفوارق اننا بموجب القضية الحقيقية نستطيع ان نشير الى أي جاهل ، ونقول لو كان هذا عالماً لوجب اكرامه ، لان الحكم بالوجوب ثبت على الطبيعة المقدرة ، وهذا مصداقها ، وكلما صدق الشرط صدق الجزاء خلافاً للقضية الخارجية التي تعتمد على الاحصاء الشخصي للحاكم ، فان هذا الفرد الجاهل ليس داخلاً فيها ، لا بالفعل ولا على تقدير ان يكون عالماً ، اما الأول فواضح ، واما الثاني فلأن القضية الخارجية ليس فيها تقدير وافتراض ، بل هي تنصب على موضوع ناجز .

ومن الفوارق ان الموضوع في القضية الحقيقية وصف كلي دائماً يفترض وجوده فيرتب عليه الحكم سواء كان وصفاً عرضياً كالعالم او ذاتياً كالانسان ، واما الموضوع في القضية الخارجية فهو الذوات الخارجية ، اي ما يقبل ان يشار اليه في الخارج بلحاظ احد الازمنة ، ومن هنا استحال التقدير والافتراض فيها لان الذات الخارجية وما يقال عنه (هذا) خارجاً لا معنى لتقدير وجوده ، بل هو محقق الوجود ، فان كان وصف ما دخيلاً في ملاك الحكم

في القضية الخارجية تصدى المولى نفسه لاحراز وجوده ، كما اذا اراد ان يحكم على ولده بوجوب اكرام ابناء عمه وكان لتدينهم دخل في الحكم فانه يتصدى بنفسه لاحراز تدينهم ، ثم يقول: اكرم ابناءَ عمك كلهم او إلا زيداً تبعاً لما احرزه من تدينهم كلاً او جلاً .

واما اذا قال : اكرم ابناءَ عمك ان كانوا متدينين ، فالقضية شرطية وحقيقية من ناحية هذا الشرط لانه قد افترض وقدر .

ومن الفوارق المترتبة على ذلك ، ان الوصف الدخيل في الحكم في باب القضايا الحقيقية اذا انتفى ينتفي الحكم لانه مأخوذ في موضوعه . وان شئت قلت لانه شرط ، والجزاء ينتفي بانتفاء الشرط ، خلافاً لبـاب القضايا الخارجية ، فان الاوصاف ليست شروطاً ، وانما هي امور يتصدى المولى لاحرازها فتدعوه الى جعل الحكم ، فإذا احرز المولى تدين ابناء العم فحكم بوجوب اكرامهم على نهج القضية الخارجية ثبت الحكم ولو لم يكونوا متدينين في الواقع ، وهذا معنى ان الذي يتحمل مسؤولية تطبيق الوصف

على افراده هو المكلف في باب القضايا الحقيقية للأحكام ، وهو المولى في باب القضايا الخارجية لها .

وينبغي أن يعلم ان الحاكم ـ سواء كان حكمه على نهج القضية الحقيقية او على نهج القضية الخارجية ، وسواء كان حكمه تشريعياً كالحكم بوجوب الحج على المستطيع ، او تكوينياً واخبارياً كالحكم بان النار محرقة او انها في الموقد ـ انما يصب حكمه في الحقيقة على الصورة الذهنية لا على الموضوع الحقيقي للحكم ، لان الحكم لما كان امراً ذهنياً فلا يمكن ان يتعلق الا بما هو حاضر في الذهن ، وليس ذلك الا الصورة الذهنية ، وهي وان كانت مباينة للموضوع الخارجي بنظر ، ولكنها عينه بنظر آخر ، فانت اذا تصورت النار ترى بتصورك ناراً ، ولكنك اذا لاحظت بنظرة ثانية الى ذهنك وجدت فيه صورة ذهنية للنار لا النار نفسها ، ولما كان ما في الذهن عين الموضوع الخارجي بالنظر التصوري وبالحمل الاولي صح ان يحكم عليه بنفس ما هو ثابت للموضوع الخارجي من خصوصيات كالاحراق بالنسبة الى النار ، وهذا يعني انه يكفي في اصدار الحكم

على الخارج إحضار صورة ذهنية تكون بالنظر التصوري عين الخارج وربط الحكم بها وان كانت بنظرة ثانوية فاحصة وتصديقية – اي بالحمل الشايع – مغايرة للخارج.

تنسيق البحوث المقبلة :

وسوف نتحدث فيما يلي – وفقاً لما تقدم في الحلقتين السابقتين – عن حجيـــة القطع أولاً باعتبـــاره عنصراً مشتركاً عاماً ، ثم عن العناصر المشتركة التي تتمثل في أدلة محرزة ، وبعد ذلك عن العناصر المشتركة التي تتمثل في اصول عملية ، وفي الخاتمة نعالج حالات التعارض ان شاءَ الله تعالى .



العناصر المشتركة في عملية الاستنباط

حجية القطع .

الادلة المحرزة .

الاصول العملية .

حالات التعارض .



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حجية القطع

تقدم في الحلقة السابقة ان للمولى الحقيقي سبحانه وتعالى حق الطاعة بحكم مولويته . والمتيقن من ذلك هو حق الطاعة في التكاليف المقطوعة ، وهذا هو معنى منجزية القطع ، كما ان حق الطاعة هذا لا يمتد الى ما يقطع المكلف بعدمه من التكاليف جزماً ، وهذا معنى معذرية القطع . والمجموع من المنجزية والمعذرية هو ما نقصده بالحجية . كما عرفنا سابقاً ان الصحيح في حق الطاعة شموله للتكاليف المظنونة والمحتملة ايضاً ، فيكون الظن والاحتمال منجزاً ايضاً ، ومن ذلك يستنتج ان المنجزية موضوعها مطلق انكشاف التكليف ولو كان انكشافاً احتمالياً لسعة دائرة حق الطاعة ، غير ان هذا الحق وهذا التنجيز يتوقف على عدم حصول مؤمن من قبل المولى نفسه في مخالفة ذلك التكليف ، وذلك بصدور ترخيص جاد منه في مخالفة

التكليف المنكشف . إذ من الواضح انه ليس لشخص حق الطاعة لتكليفه ، والادانة بمخالفته اذا كان هو نفسه قد رخص بصورة جادة في مخالفته .

اما متى يتأتى للمولى ان يرخص في مخالفة التكليف المنكشف بصورة جادة ؟

فالجواب على ذلك أن هذا يتأتى للمولى بالنسبة الى التكاليف المنكشفة بالاحتمال او الظن ، وذلك بجعل حكم ظاهري ترخيصي في موردها ، كأصالة الإباحة والبراءة ولا تنافي بين هذا الترخيص الظاهري والتكليف المحتمل او المظنون ، لما سبق من التوفيق بين الاحكام الظاهرية والواقعية ، وليس الترخيص الظاهري هنا هزلياً ، بل المولى جادٌ فيه ضماناً لما هو الأهم من الأغراض والمبادىء الواقعية ، واما التكليف المنكشف بالقطع فلا يمكن ورود المؤمِّن من المولى بالترخيص الجاد في مخالفته ، لان هذا الترخيص اما حكم واقعي حقيقي ، واما حكم ظاهري طريقي ، وكلاهما مستحيل . والوجه في استحالة الاول انه يلزم اجتماع حكمين واقعيين حقيقيين متنافيين في حالة كون

التكليف المقطوع ثابتاً في الواقع ، ويلزم اجتماعهما على اي حال في نظر القاطع ، لانه يرى مقطوعه ثابتاً دائماً فكيف يصدق بذلك، والوجه في استحالة الثاني ان الحكم الظاهري ما يؤخذ في موضوعه الشك ولا شك مع القطع فلا مجال لجعل الحكم الظاهري ، وقد يناقش في هذه الاستحالة بان الحكم الظاهري كمصطلح متقوم بالشك لا يمكن ان يوجد في حالة القطع بالتكليف ، ولكن لماذا لا يمكن ان نفترض ترخيصاً يحمل روح الحكم الظاهري ولو لم يسم بهذا الاسم اصطلاحاً ، لاننا عرفنا سابقاً ان روح الحكم الظاهري هي انه خطاب يجعل في موارد اختلاط المبادىء الواقعية ، وعدم تمييز المكلف لها لضمان الحفاظ على ما هو أهم منها ، فاذا افترضنا ان المولى لاحظ كثرة وقوع القاطعين بالتكاليف في الخطأ وعدم التمييز بين موارد التكليف وموارد الترخيص ، وكانت ملاكات الاباحة الاقتضائية تستدعي الترخيص في مخالفة ما يقطع به من تكاليف ضماناً للحفاظ على تلك الملاكات ، فلماذا لا يمكن صدور الترخيص حينئذٍ ؟

والجواب على هذه المناقشة، ان هذا الترخيص لما كان من اجل رعاية الاباحة الواقعية في موارد خطأ القاطعين فكل قاطع يعتبر نفسه غير مقصود جداً بهذا الترخيص، لانه يرى قطعه بالتكليف مصيباً، فهو بالنسبة اليه ترخيص غير جاد ، وقد قلنا فيما سبق ان حق الطاعة والتنجيز متوقف على عدم الترخيص الجاد في المخالفة .

ويتلخص من ذلك .

اولاً : ان كل انكشاف للتكليف منجز ولا تختص المنجزية بالقطع لسعة دائرة حق الطاعة .

وثانياً : ان هذه المنجزية مشروطة بعدم صدور ترخيص جادٍّ من قبل المولى في المخالفة .

وثالثاً : ان صدور مثل هذا الترخيص معقول في موارد الانكشاف غير القطعي . ومستحيل في موارد الانكشاف القطعي ، ومن هنا يقال : إن القطع لا يعقل سلب المنجزية عنه بخلاف غيره من المنجزات .

هذا هو التصور الصحيح لحجية القطع ومنجزيته ،

ولعدم امكان سلب هذه المنجزية عنه . غير ان المشهور لهم تصور مختلف ، فبالنسبة الى اصل المنجزية ، ادعوا انها من لوازم القطع بما هو قطع ، ومن هنا آمنوا بانتفائها عند انتفائه، وبما اسموه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وبالنسبة الى عدم امكان سلب المنجزية وردع المولى عن العمل بالقطع ، برهنوا على استحالة ذلك بان المكلف اذا قطع بالتكليف حكم العقل بقبح معصيته ، فلو رخص المولى فيه لكان ترخيصاً في المعصيـــة القبيحة عقلاً ، والترخيص في القبيح محال ومناف لحكم العقل .

اما تصورهم بالنسبة الى المنجزية فجوابه ان هذه المنجزية انما تثبت في موارد القطع بتكليف المولى لا القطع بالتكليف من أي أحد، وهذا يفترض مولى في الرتبة السابقة، والمولوية معناها حق الطاعة وتنجزها على المكلف فلا بد من تحديد دائرة حق الطاعة المقوم لمولوية المولى في الرتبة السابقة ، وهل يختص بالتكاليف المعلومة او يعم غيرها ؟

واما تصورهم بالنسبة الى عدم امكان الردع ، فجوابه ان مناقضة الترخيص لحكم العقل وكونه ترخيصاً في

القبيح ، فرع ان يكون حق الطاعة غير متوقف على عدم ورود الترخيص من قبل المولى ، وهو متوقف حتماً لوضوح ان من يرخص بصورة جادة في مخالفة تكليف لا يمكن ان يطالب بحق الطاعة فيه ، فجوهر البحث يجب ان ينصب على انه هل يمكن صدور هذا الترخيص بنحو يكون جاداً ومنسجماً مع التكاليف الواقعية أَو لا ؟ وقد عرفت انه غير ممكن .

وكما ان منجزية القطع لا يمكن سلبها عنه كذلك معذريته ، لان سلب المعذرية عن القطع بالاباحة ، اما ان يكون بجعل تكليف حقيقي ،او بجعل تكليف طريقي ، والاول مستحيل للتنافي بينه وبين الاباحة المقطوعة ، والثاني مستحيل لان التكليف الطريقي ليس الا وسيلة لتنجيز التكليف الواقعي كما تقدم ، والمكلف القاطع بالاباحة لا يحتمل تكليفاً واقعياً في مورد قطعه لكي يتنجز فلايرى للتكليف الطريقي أثراً .

العلم الاجمالي :

كما يكون القطع التفصيلي حجة ، كذلك القطع الاجمالي

وهو ما يسمى عادة بالعلم الاجمالي ، كما اذا علم اجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة، ومنجزية هذا العلم الاجمالي لها مرحلتان: الاولى مرحلة المنع عن المخالفة القطعية بترك كلتا الصلاتين في المثال المذكور ، والثانية مرحلة المنع حتى عن المخالفة الاحتمالية المساوق لايجاب الموافقة القطعية ، وذلك بالجمع بين الصلاتين .

اما المرحلة الاولى فالكلام فيها يقع في أمرين :

احدهما : في حجية العلم الإجمالي بمقدار المنع عن المخالفة القطعية .

والآخر : في امكان ردع الشارع عن ذلك وعدمه .

اما الأمر الاول فلا شك في ان العلم الإجمالي حجة بذلك المقدار ، لانه مهما تصورناه فهو مشتمل حتماً على علم تفصيلي بالجامع بين التكليفين ، فيكون مدخلاً لهذا الجامع في دائرة حق الطاعة ، اما على رأينا في سعة هذه الدائرة فواضح ، واما على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فلأن العلم الاجمالي يستبطن انكشافاً تفصيلياً تاماً

للجامع بين التكليفين فيخرج هذا الجامع عن دائرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

واما الأمر الثاني فقد ذكر المشهور ان الترخيص الشرعي في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي غير معقول ، لأنها معصية قبيحة بحكم العقل ، فالترخيص فيها يناقض حكم العقل ، ويكون ترخيصاً في القبيح وهو محال. وهذا البيان غير متجه ، لاننا عرفنا سابقاً ان مردّ حكم العقل بقبح المعصية ووجوب الامتثال الى حكمه بحق الطاعة للمولى ، وهذا حكم معلق على عدم ورود الترخيص الجاد من المولى في المخالفة ، فاذا جاء الترخيص ارتفع موضوع الحكم العقلي فلا تكون المخالفة القطعية قبيحة عقلا . وعلى هذا فالبحث ينبغي ان ينصب على أنه : هل يعقل ورود الترخيص الجاد من قبل المولى على نحو يلائم مع ثبوت الأحكام الواقعية ؟

والجواب انه معقول ، لأن الجامع وان كان معلوماً ، ولكن اذا افترضنا ان الملاكات الاقتضائية للاباحة كانت بدرجة من الأهمية تستدعي لضمان الحفاظ عليها الترخيص

حتى في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال ، فمن المعقول ان يصدر من المولى هذا الترخيص ، ويكون ترخيصاً ظاهرياً بروحه وجوهره ، لأنه ليس حكماً حقيقياً ناشئاً من مبادىء في متعلقه ، بل خطاباً طريقياً من أجل ضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للاباحة الواقعية ، وعلى هذا الأساس لا يحصل تناف بينه وبين التكليف المعلوم بالإجمال . إذ ليس له مبادىء خاصة به في مقابل مباديء الأحكام الواقعية ليكون منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال.

فان قيل ما الفرق بين العلم الاجمالي والعلم التفصيلي إذ تقدم ان الترخيص الطريقي في مخالفة التكليف المعلوم تفصيلاً مستحيل ، وليس العلم الاجمالي الا علماً تفصيلياً بالجامع ؟

كان الجواب على ذلك أن العالم بالتكليف بالعلم التفصيلي لا يرى التزامه بعلمه مفوتاً للملاكات الاقتضائية للإباحة لأنه قاطع بعدمها في مورد علمه ، والترخيص الطريقي انما ينشأ من أجل الحفاظ على تلك الملاكات ، وهذا يعني أنه يرى عدم توجه ذلك الترخيص اليه جداً ،

وهذا خلافاً للقاطع في موارد العلم الاجمالي ، فانه يرى ان الزامه بترك المخالفة القطعية قد يعني إلزامه بفعل المباح لكي لا تتحقق المخالفة القطعية. وعلى هذا الأساس يتقبل توجه ترخيص جاد اليه من قبل المولى في كلا الطرفين لضمان الحفاظ على الملاكات الاقتضائية للاباحة .

ويبقى بعد ذلك سؤال إثباتي وهو : هل ورد الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي ؟ وهل يمكن إثبات ذلك باطلاق أدلة الاصول ؟

والجواب هو النفي لأن ذلك يعني افتراض أهمية الغرض الترخيصي من الغرض الالزامي حتى في حالة العلم بالإلزام ووصوله إجمالاً او مساواته له على الأقل ، وهو وإن كان افتراضاً معقولاً ثبوتاً ، ولكنه على خلاف الارتكاز العقلائي لأن الغالب في الأغراض العقلائية عدم بلوغ الاغراض الترخيصية الى تلك المرتبة ، وهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينة لُبيَّة متصلة على تقييد إطلاق أدلة الأصول ، وبذلك نثبت حرمة المخالفة القطعية للعلم الاجمالي عقلاً .

ويسمى الاعتقاد بمنجزية العلم الاجمالي لهذه المرحلة

على نحو لا يمكن الردع عنها عقلاً او عقلائياً بالقول بعلية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية، بينما يسمى الاعتقاد بمنجزيته لهذه المرحلة مع افتراض امكان الردع عنها عقلاً وعقلائياً بالقول باقتضاء العلم الاجمالي للحرمة المذكورة .

واما المرحلة الثانية فيقع الكلام عنها في مباحث الاصول العملية ان شاءَ الله تعالى .

حجية القطع غير المصيب (وحكم التجري) :

هناك معنيان للاصابة :

أحدهما : إصابة القطع للواقع بمعنى كون المقطوع به ثابتاً

والآخر : إصابة القاطع في قطعه ، بمعنى انه كان يواجه مبررات موضوعية لهذا القطع ، ولم يكن متأثراً بحالة نفسية ونحو ذلك من العوامل

وقد يتحقق المعنى الاول من الإصابة دون الثاني ، فلو ان مكلفاً قطع بوفاة إنسان لإخبار شخص بوفاته وكان ميتاً حقاً غير ان هذا الشخص كانت نسبة الصدق في

إخباراته عموماً بدرجة سبعين في المائة ، فقطع المكلف مصيب بالمعنى الأَول، ولكنه غير مصيب بالمعنى الثاني ، لان درجة التصديق بوفاة ذلك الإنسان يجب ان تتناسب مع نسبة الصدق في مجموع إخباره .

ونفس المعنيين من الاصابة يمكن افتراضهما في درجات التصديق الأُخرى ايضاً ، فمن ظن بوفاة إنسان لإخبار شخص بذلك وكان ذلك الإنسان حياً ، فهو غير مصيب في ظنه بالمعنى الأَول ، ولكنه مصيب بالمعنى الثاني اذا كانت نسبة الصدق في إخبارات ذلك الشخص اكثر من خمسين في المائة ، ونطلق على التصديق المصيب بالمعنى الثاني اسم التصديق الموضوعي واليقين الموضوعي ، وعلى التصديق غير المصيب بالمعنى الثاني اسم التصديق الذاتي والقطع الذاتي .

وانحراف التصديق الذاتي عن الدرجة التي تفترضها المبررات الموضوعية ، له مراتب ، وبعض مراتب الانحراف الجزئية مما ينغمس فيه كثير من الناس، وبعض مراتبه يعتبر شذوذاً ، ومنه قطع القطّاع، فالقطّاع انسان يحصل له قطع ذاتي

وينحرف غالباً في قطعه هذا انحرافاً كبيراً عن الدرجة التي تفترضها المبررات الموضوعية .

وحجية القطع من وجهة نظر أُصولية ، وبما هي معبرة عن المنجزية والمعذرية ، ليست مشروطة بالاصابة باي واحد من المعنيين .

اما المعنى الاول فواضح اذ يعتبر القطع بالتكليف تمام الموضوع لحق الطاعة ، كما ان القطع بعدمه تمام الموضوع لخروج المورد عن هذا الحق ، ومن هنا كان المتجري مستحقاً للعقاب كاستحقاق العاصي ، لان انتهاكهما لحق الطاعة على نحو واحد (ونقصد بالمتجري من ارتكب ما يقطع بكونه حراماً ولكنه ليس بحرام في الواقع) ويستحيل سلب الحجية او الردع عن العمل بالقطع غير المصيب للواقع ، لأَن مثل هذا الردع يستحيل تأثيره في نفس أَي قاطع لانه يرى نفسه مصيباً والا لم يكن قاطعاً . وكما يستحق المتجري العقاب كالعاصي ، كذلك يستحق المنقاد ، الثواب بالنحو الذي يفترض للممتثل لان قيامهما بحق المولى على نحو واحد (ونقصد بالمنقاد

من اتى بما يقطع بكونه مطلوباً للمولى فعلاً او تركاً رعاية لطلب المولى ، ولكنه لم يكن مطلوباً في الواقع) .

واما المعنى الثاني فكذلك ايضاً ، لان عدم التحرك عن القطع الذاتي بالتكليف يساوي عدم التحرك عن اليقين الموضوعي في تعبيره عن الاستهانة بالمولى وهدر كرامته ، فيكون للمولى حق الطاعة فيهما على السواء . والتحرك عن كل منهما وفاء بحق المولى وتعظيم له .

وقد يقال إن القطع الذاتي وان كان منجزاً لما ذكرناه ولكنه ليس بمعذر ، فالقطّاع اذا قطع بعدم التكليف وعمل بقطعه وكان التكليف ثابتاً في الواقع ، فلا يعذر في ذلك لأحد وجهين :

الاول : ان الشارع ردع عن العمل بالقطع الذاتي او ببعض مراتبه المتطرفة على الأقل ، وهذا الردع ليس بالنهي عن العمل بالقطع بعد حصوله ، بل بالنهي عن المقدمات التي تؤدي الى نشوء القطع الذاتي للقطاع او الأمر بترويض الذهن على الاتزان ، وهذا حكم طريقي يراد به تنجيز

التكاليف الواقعية التي يخطئها قطع القطّاع وتصحيح العقاب على مخالفتها ، وهذا أمر معقول غير انه لا دليل عليه إثباتاً.

الثاني : إن القطاع في بداية أمره اذا كان ملتفتاً الى كونه إنساناً غير متعارف في قطعه ، كثيراً ما يحصل له العلم الإجمالي ، بان بعض ما سيحدث لديه من قطوع نافية غير مطابقة للواقع لأجل كونه قطّاعاً ، وهذا العلم الاجمالي منجز .

فان قيل إن القطاع حين تتكون لديه قطوع نافية يزول من نفسه ذلك العلم الإجمالي ، لأنه لا يمكنه ان يشك في قطعه وهو قاطع بالفعل .

كان الجواب ان هذا مبني عـــلى ان يكون الوصول كالقدرة ، فكما انه يكفي في دخول التكليف في دائرة حق الطاعة كونه مقدوراً حدوثاً وان زالت القدرة بسوء اختيار المكلف ، كذلك يكفي كونه واصلاً حدوثاً ، وان زال الوصول بسوء اختياره .



الأدلة المحرزة

مبادئ عامة

تأسيس الاصل عند الشك في الحجية :

الدليل اذا كان قطعياً فهو حجة على أساس حجية القطع ، واذا لم يكن كذلك فإن قام دليل قطعي على حجيته اخذ به ، واما اذا لم يكن قطعياً وشك في جعل الحجية لـه شرعاً مع عدم قيام الدليل على ذلك ، فالأصل فيه عدم الحجية . ونعني بهذا الأصل ان احتمال الحجية ليس له أثر عملي وان كل ما كان مرجعاً لتحديد الموقف بقطع النظر عن هذا الاحتمال يظل هو المرجع معه ايضاً ، ولتوضيح ذلك نطبق هذه الفكرة على خبر محتمل الحجية يدل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً ، وفي مقابلة البراءة العقلية ـ قاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ عند من يقول بها والبراءة الشرعية والاستصحاب واطلاق دليل اجتهادي تفرض دلالته على عدم وجوب الدعاء . اما البراءة العقلية

فلو قيل بها كانت مرجعاً مع احتمال حجية الخبر ايضاً ، لان احتمال الحجية لا يكمل البيان والا لتمّ باحتمال الحكم الواقعي . ولو أنكرناها وقلنا إن كل حكم يتنجز بالاحتمال ما لم يقطع بالترخيص الظاهري في مخالفته ، فالواقع منجز باحتماله من دون أثر لاحتمال الحجية .

واما البراءة الشرعية فاطلاق دليلها شامل لموارد احتمال الحجية ايضاً ، لان موضوعها عدم العلم بالتكليف الواقعي وهو ثابت مع احتمال الحجية ايضاً ، بل حتى مع قيام الدليل على الحجية . غير انه في هذه الحالة يقدم دليل حجية الخبر على دليل البراءة لانه أقوى منه وحاكم عليه مثلاً ، واما مع عدم ثبوت الدليل الأقوى فيؤخذ بدليل البراءة ، وكذلك الكلام في الاستصحاب ، واما الدليل الاجتهادي المفترض دلالته بالاطلاق على عدم الوجوب فهو حجة مع احتمال حجية الخبر المخصص ايضاً ، لان مجرد احتمال التخصيص لا يكفي لرفع اليد عن الاطلاق .

ونستخلص من ذلك ان الموقف العملي لا يتغير باحتمال الحجية ، وهذا يعني ان احتمالها يساوي عملياً القطع بعدمها .

ونضيف الى ذلك ان بالامكان اقامة الدليل على عـدم حجية ما يشك في حجيته بناء على تصورنا المتقدم للاحكام الظاهرية حيث مرَّ بنا انه يقتضي التنافي بينها بوجوداتها الواقعية ، وهذا يعني ان البراءة عن التكليف المشكوك وحجية الخبر الدال على ثبوته ، حكمان ظاهريان متنافيان ، فالدليل الدال على البراءة دالٌّ بالدلالة الالتزامية على نفي الحجية المذكورة فيؤخذ بذلك ما لم يقم دليل اقوى على الحجية .

وقد يقام الدليل على عدم حجية ما يشك في حجيته من الامارات بما اشتمل من الكتاب الكريم على النهي عن العمل بالظن وغير العلم ، فان كل ظن يشك في حجيته يشمله اطلاق هذا النهي .

وقد اعترض المحقق النائيني قدس الله روحه على ذلك ، بان حجية الامارة معناها جعلها علماً ، لأنه بني على مسلك جعل الطريقية ، فمع الشك في الحجية يشك في كونها علماً فلا يمكن التمسك بدليل النهي عن العمل بغير العلم حينئذ ، لان موضوعه غير محرز .

وجواب هذا الاعتراض ان النهي عن العمل بالظن ليس نهياً تحريمياً ، وانما هو ارشاد الى عدم حجيته ، إذ من الواضح ان العمل بالظن ليس من المحرمات النفسية ، وانما محذوره احتمال التورط في مخالفة الواقع فيكون مفاده عدم الحجية ، فاذا كانت الحجية بمعنى اعتبار الامارة علماً ، فهذا يعني ان مطلقات النهي تدل على نفي اعتبارها علماً ، فيكون مفادها في رتبة مفاد حجية الامارة ، وبهذا تصلح لنفي الحجية المشكوكة .

مقدار ما يثبت بدليل الحجية :

وكلما كان الطريق حجة ثبت به مدلوله المطابقي ، واما المدلول الالتزامي فيثبت في حالتين بدون شك وهما :

أولاً : فيما اذا كان الدليل قطعياً .

وثانياً : فيما إذا كان الدليل على الحجية يرتب الحجية على عنوان ينطبق على الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية على السواء ، كما اذا قام الدليل على حجية عنوان الخبر

وقلنا : إن كلاً من الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية مصداق لهذا العنوان .

واما في غير هاتين الحالتين فقد يقع الاشكال ، كما في الظهور العرفي الذي قام الدليل على حجيته ، فانه ليس قطعياً ، كما ان دلالته الالتزامية ليست ظهوراً عرفياً . فقد يقال : إن امثال دليل حجية الظهور لا تقتضي بنفسها الا اثبات المدلول المطابقي ما لم تقم قرينة خاصة على اسراء الحجية الى الدلالات الالتزامية ايضاً .

ولكن المعروف بين العلماء التفصيل بين الامارات والاصول، فكل ما قام دليل على حجيته من باب الامارية ثبتت به مدلولاته الالتزامية ايضاً ، ويقال حينئذ : إن مثبتاته حجة ، وكل ما قام دليل على حجيته بوصفه اصلاً عملياً فلا تكون مثبتاته حجة ، بل لا يتعدى فيه من اثبات المدلول المطابقي الا إذا قامت قرينة خاصة في دليل الحجية على ذلك .

وقد فسر المحقق النائيني ذلك ـ على ما تبناه من مسلك جعل الطريقية في الامارات ـ بان دليل الحجية يجعل

الامارة علماً فيترتب على ذلك كل آثار العلم ، ومن الواضح ان من شؤون العلم بشيء العلم بلوازمه ، ولكن ادلة الحجية في باب الاصول ليس مفادها إلا التعبد بالجري العملي على وفق الأَصل ، فيتحدد الجري بمقدار مؤدى الاصل ، ولا يشمل الجري العملي على طبق اللوازم الا مع قيام قرينة.

واعترض السيد الاستاذ على ذلك بان دليل الحجية في باب الامارات ، وان كان يجعل الامارة علماً ، ولكنه علم تعبدي جعلي ، والعلم الجعلي يتقدر بمقدار الجعل ، فدعوى ان العلم بالمؤدى يستدعي العلم بلوازمه ، انما تصدق على العلم الوجداني لا العلم الجعلي ، ومن هنا ذهب الى ان الاصل في الامارات ايضاً عدم حجية مثبتاتها ومدلولاتها الالتزامية ، وان مجرد جعل شيء حجة من باب الامارية لا يكفي لإثبات حجيته في المدلول الالتزامي .

والصحيح ما عليه المشهور من ان دليل الحجية في باب الامارات يقتضي حجية الامارة في مدلولاتها الالتزامية ايضاً ، ولكن ليس ذلك على اساس ما ذكره المحقق النائيني من تفسير ، فانه فسر ذلك بنحو يتناسب مع مبناه في

التمييز بين الامارات والاصول ، وقد مر بنا سابقاً انــه قدس الله روحه يميز بين الامارات والاصول بنوع المجعول والمنشأ في أدلة حجيتها ، فضابط الامارة عنده كون مفاد دليل حجيتها جعل الطريقية والعلمية ، وضابط الأَصل كون دليله خالياً من هذا المفاد ، وعلى هذا الأَساس أَراد أَن يفسر حجية مثبتات الامارات بنفس النكتــة التي تميزها عنده عن الأُصول ، اي نكتة جعل الطريقية ، مع اننا عرفنا سابقاً ان هذا ليس هو جوهر الفرق بين الامارات والأُصول ، وانما هو فرق في مقام الصياغة والإِنشاء ، ويكون تعبيراً عن فرق جوهري أَعمق ، وهو ان جعل الحكم الظاهري على طبق الامارة بملاك الاهمية الناشئة من قوة الاحتمال ، وجعل الحكم الظاهري على طبق الأَصل بملاك الأَهمية الناشئة من قوة المحتمل ، فكلما جعل الشارع شيئاً حجة بملاك الاهمية الناشئة من قوة الاحتمال كان امارة . سواء كان جعله حجة بلسان انه علم او بلسان الامر بالجري على وفقه، وإذا اتضحت النكتة الحقيقية التي تميز الامــارة ، امكننا ان نستنتج ان مثبتاتها ومدلولالتها

الالتزامية حجة على القاعدة ، لان ملاك الحجية فيها حيثية الكشف التكويني في الامارة الموجبة لتعيين الأهمية وفقاً لها ، وهذه الحيثية نسبتها الى المدلول المطابقي ، والمداليل الالتزامية نسبة واحدة ، فلا يمكن التفكيك بين المداليل في الحجية ما دامت الحيثية المذكورة هي تمام الملاك في جعل الحجية كما هو معنى الامارية ، وهذا يعني انا كلما استظهرنا الامارية من دليل الحجية ، كفى ذلك في البناء على حجية مثبتاتها بلا حاجة الى قرينة خاصة .

تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية :

اذا كان اللازم المدلول عليه من قبل الامارة بالدلالة الالتزامية من قبيل اللازم الأعم ، فهو محتمل الثبوت حتى مع عدم ثبوت المدلول المطابقي ، وحينئذ اذا سقطت الامارة عن الحجية في المدلول المطابقي لوجود معارض او للعلم بخطئها فيه ، فهل تسقط حجيتها في المدلول الالتزامي ايضاً أو لا ؟ قد يقال : إن مجرد تفرع الدلالة الالتزامية على الدلالة المطابقية وجوداً ، لا يبرر تفرعها

عليها في الحجية ايضاً ، وقد يقرب التفرع في الحجية بأحد الوجهين التاليين :

الاول : ما ذكره السيد الاستاذ من ان المدلول الالتزامي مساوٍ دائماً للمدلول المطابقي ، وليس أعم منه . فكل ما يوجب ابطال المدلول المطابقي او المعارضة معه يوجب ذلك بشأن المدلول الالتزامي ايضاً ، والوجه في المساواة ، مع ان ذات اللازم قد يكون أعم من ملزومه ، ان اللازم الأعم له حصتان :

إحداهما : مقارنة مع الملزوم الأخص .

والأخرى غير مقارنة ، والامارة الدالة مطابقة على ذلك الملزوم ، انما تدل بالالتزام على الحصة الأولى من اللازم وهي مساوية دائماً .

ونلاحظ على هذا الوجه ان المدلول الالتزامي هو طرف الملازمة ، فإن كان طرف الملازمة هو الحصة ، كانت هي المدلول الالتزامي ، وان كان طرفها الطبيعي وكانت مقارنته للملزوم المحصصة له من شؤون الملازمة وتفرعاتها ، كان المدلول الالتزامي ذات الطبيعي .

ومثال الأَول اللازم الأَعم المعلول بالنسبة الى احدى علله ، كالموت بالاحتراق بالنسبة الى دخول زيد في النار ، فإذا اخبر مخبر بدخول زيد في النار ، فالمدلول الالتزامي له حصة خاصة من الموت ، وهي الموت بالاحتراق ، لان هذا هو طرف الملازمة للدخول في النار.

ومثال الثاني اللازم الأَعم بالنسبة الى ملازمه كعدم احد الاضداد بالنسبة الى وجود ضد معين من اضداده ، فاذا أخبر مخبر بصفرة ورقة ، فالمدلول الالتزامي له عدم سوادها لا حصة خاصة من عدم السواد وهي العدم المقارن للصفرة ، لان طرف الملازمة لوجود احد الاضداد ذات عدم ضده لا العدم المقيد بوجود ذاك ، وانما هذا التقيد يحصل بحكم الملازمة نفسها ومن تبعاتها ، لا انه مأخوذ في طرف الملازمة وتطرأُ الملازمة عليه .

الثاني : ان الكشفين في الدلالتين قائمان دائماً على اساس نكتة واحدة من قبيل نكتة استبعاد خطأ الثقة في ادراكه الحسي للواقعة ، فإذا أخبر الثقة عن دخول شخص للنار ثبت دخوله واحتراقه وموته بذلك بنكتة استبعاد

اشتباهه في رؤية دخول الشخص الى النار ، فاذا علـم بعدم دخوله وان المخبر اشتبه في ذلك ، فلا يكونافتراض ان الشخص لم يمت اصلاً متضمناً لاشتباه ازيد ممـا ثبت ، وبذلك يختلف المقام عن خبرين عرضيين عـن الحريق من شخصين اذا علم باشتباه احدهما في رؤية الحريق فان ذلك لا يبرر سقوط الخبر الآخر عن الحجية ، لأن افتراض عدم صحة الخبر يتضمن اشتباهاً وراء الاشتباه الذي علم .

فالصحيح ان الدلالة الالتزامية مرتبطة بالدلالة المطابقية في الحجية ، واما الدلالة التضمنية فالمعروف بينهم انها غير تابعة للدلالة المطابقية في الحجية .

وفاء الدليل بدور القطع الطريقي والموضوعي :

اذا كان الدليل قطعياً فلا شك في وفائه بدور القطع الطريقي والموضوعي معاً ، لانه يحقق القطع حقيقة .

واما إذا لم يكن الدليل قطعيـاً ، وكان حجة بحكم الشارع ، فهناك بحثان :

الأوّل : بحث نظري في تصوير قيامه مقام القطع الطريقي مع الاتفاق عملياً على قيامه مقامه في المنجزية والمعذرية .

والثاني : بحث واقعي في ان دليل حجية الامارة هل يستفاد منه قيامها مقام القطع الموضوعي أو لا ؟

اما البحث الاول فقد يستشكل تارة في امكان قيام غير القطع مقام القطع في المنجزية والمعذرية بدعوى انه على خلاف قاعدة قبح العقاب بلا بيان . ويستشكل اخرى في كيفية صياغة ذلك تشريعاً ، وما هو الحكم الذي يحقق ذلك .

اما الاستشكال الأوّل فجوابه :

اولاً : اننا ننكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان رأساً .

وثانياً : انه لو سلمنا بالقاعدة فهي مختصة بالاحكام المشكوكة التي لا يَعلم بأهميتها على تقدير ثبوتها ، واما المشكوك الذي يعلم بانه على تقدير ثبوته مما يهتم المولى بحفظه ولا يرضى بتضييعه فليس مشمولاً للقاعدة من أول

الامر ، والخطاب الظاهري ـ أي خطاب ظاهري ـ يبرز اهتمام المولى بالتكاليف الواقعية في مورده على تقدير ثبوتها وبذلك يخرجها عن دائرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

واما الاستشكال الثاني ، فينشأ من ان الذي ينساق اليه النظر ابتداء ان اقامة الامارة مقام القطع الطريقي في المنجزية والمعذرية تحصل بعملية تنزيل لها منزلته من قبيل تنزيل الطواف منزلة الصلاة ومن هنا يعترض عليه بان التنزيل من الشارع ، انما يصح فيما اذا كان للمنزل عليه اثر شرعي ، بيد المولى توسيعه وجعله على المنزل كما في مثال الطواف والصلاة ، وفي المقام القطع الطريقي ليس له أثر شرعي بل عقلي، وهو حكم العقل بالمنجزية والمعذرية فكيف يمكن التنزيل ؟

وقد تخلص بعض المحققين عن الاعتراض برفض فكرة التنزيل واستبدالها بفكرة جعل الحكم التكليفي على طبق المؤدى ، فإذا دل الخبر على وجوب السورة حكم الشارع بوجوبها ظاهراً ، وبذلك يتنجز الوجوب ، وهذا هو الذي يطلق عليه مسلك جعل الحكم المماثل. وتخلص

المحقق النائيني بمسلك جعل الطريقية قائلاً : إن اقامة الامارة مقام القطع الطريقي لا تتمثل في عملية تنزيل لكي يرد الاعتراض السابق ، بل في اعتبار الظن علماً ، كما يعتبر الرجل الشجاع أسداً على طريقة المجاز العقلي ، والمنجزية والمعذرية ثابتتان عقلاً للقطع الجامع بين الوجود الحقيقي والاعتباري .

والصحيح ان قيام الامارة مقام القطع الطريقي في التنجيز واخراج مؤداها عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان – على تقدير القول بها – انما هو بابراز اهتمام المولى بالتكليف المشكوك على نحو لا يرضى بتفويته على تقدير ثبوته كما تقدم ، وعليه فالمهم في جعل الخطاب الظاهري ان يكون مبرزاً لهذا الاهتمام من المولى ، لأن هذا هو جوهر المسألة ، واما لسان هذا الابراز وصياغته وكون ذلك بصيغة تنزيل الظن منزلة العلم او جعل الحكم المماثل للمؤدى او جعل الطريقية فلا دخل لذلك في الملاك الحقيقي ، وانما هو مسألة تعبير فحسب ، وكل التعبيرات صحيحة ما دامت

وافية بابراز الاهتمام المولوي المذكور ، لان هذا هــو المنجز في الحقيقة .

واما البحث الثاني فان كان القطع مأخوذاً موضوعاً لحكم شرعي بوصفه منجزاً ومعذراً ، فلا شك في قيام الامارة المعتبرة شرعاً مقامه ، لأنها تكتسب من دليل الحجية صفة المنجزية والمعذرية فتكون فرداً من الموضوع ، ويعتبر دليل الحجية في هذه الحالة وارداً على دليل ذلك الحكم الشرعي المرتب على القطع لانه يحقق مصداقاً حقيقيــاً لموضوعه .

واما اذا كان القطع مأخوذاً بما هو كاشف تام ، فلا يكفي مجرد اكتساب الامارة صفة المنجزية والمعذرية من دليل الحجية لقيامها مقام القطع الموضوعي ، فلا بد مــن عناية اضافية في دليل الحجية ، وقد التزم المحقــق النائيني قدس سره بوجود هذه العناية بناء على ما تبناه من مسلك جعل الطريقية فهو يقول : إن مفاد دليل الحجية جعل الامارة علماً ، وبهذا يكون حاكماً على دليل الحكم الشرعي

المرتب على القطع لانه يوجد فرداً جعلياً وتعبدياً لموضوعه فيسري حكمه إليه .

غير انك عرفت في بحث التعارض من الحلقة السابقة ان الدليل الحاكم انما يكون حاكماً اذا كان ناظراً الى الدليل المحكوم ، ودليل الحجية لم يثبت كونه ناظراً الى احكام القطع الموضوعي ، وانما المعلوم فيه نظره الى تنجيز الاحكام الواقعية المشكوكة خاصة اذا كان دليل الحجية للامارة هو السيرة العقلائية ، إذ لا انتشار للقطع الموضوعي في حياة العقلاء لكي تكون سيرتهم على حجية الامارة ناظرة الى القطع الموضوعي والطريقي معاً .

اثبات الامارة لجواز الاسناد :

يحرم اسناد ما لم يصدر من الشارع اليه لانه كذب ويحرم ايضاً اسناد ما لا يعلم صدوره منه اليه وان كان صادراً في الواقع ، وهذا يعني ان القطع بصدور الحكم من الشارع طريق لنفي موضوع الحرمة الأُولى فهو قطع طريقي وموضوع لنفي الحرمة الثانية ، فهو من هذه الناحيـــة

قطع موضوعي وعليه فإذا كان الدليل قطعياً انتفت كلتا الحرمتين لحصول القطع ، وهو طريق الى احد النفيين وموضوع للآخر ، واذا لم يكن الدليل قطعياً بل امـارة معتبرة شرعاً فلا ريب في جواز اسناد نفس الحكم الظاهري الى الشارع لانه مقطوع به ، واما اسناد المؤدى فالحرمـة الأُولى تنتفي بدليل حجية الامارة لأَن القطع بالنسبة اليها طريقي ولا شك في قيام الامارة مقام القطع الطريقي. غير أَن انتفاءَ الحرمة الأُولى كذلك مرتبط بحجية مثبتات الامارات ، لان موضوع هذه الحرمة عنوان الكذب وهـو مخالفة الخبر للواقع ، وانتفاء هذه المخالفة مدلول التزامي للامارة الدالة على ثبوت الحكم ، لان كل ما يدل على شيء مطابقة ، يدل التزاماً على ان الاخبار عنه ليس كذباً .

واما الحرمة الثانية فموضوعها وهو عدم العلم ثابت وجداناً ، فانتفاؤها يتوقف إما على استفادة قيام الامارة مقام القطع الموضوعي من دليل حجيتها ، او على إثبات مخصص لما دل على عدم جواز الاسناد بلا علم – مـن اجماع او سيرة– يخرج موارد قيام الحجة الشرعية .

ابطـــال طريقـــة الدليل :

كل نوع من انواع الدليل حتى لو كان قطعياً يمكن للشارع التدخل في ابطال حجيته ، وذلك عن طريقتحويله من الطريقية الى الموضوعية بأن يأخذ عدم قيام الدليل الخاص على الجعل الشرعي في موضوع الحكم المجعول في ذلك الجعل فيكون عدم قيام دليل خاص على الجعلالشرعي قيداً في الحكم المجعول ، فاذا قام هذا الدليل الخاص على الجعل الشرعي ، انتفى المجعول بانتفاء قيده ، وما دام المجعول منتفياً فلا منجزية ولا معذرية ، وليس ذلك من سلب المنجزية عن القطع بالحكم الشرعي ، بل من الحيلولة دون وجود هذا القطع ، لان القطع المنجز هـو القطع بفعلية المجعول لا القطع بمجرد الجعل ، ولا قطع في المقام بالمجعول ، وان كان القطع بالجعل ثابتاً ، غير ان هذا القطع الخاص بالجعل بنفسه يكون نافياً لفعلية المجعول نتيجة لتقيد المجعول بعدمه ، وقد سبق في ابحاث الدليل العقلي في الحلقة السابقة انه لا مانع من اخذ علم

مخصوص بالجعل شرطاً في المجعول او أُخذ عدمه قيداً في المجعول ولا يلزم من كل ذلك دور .

وقد ذهب جملة من العلماء الى ان العلم المستند الىالدليل العقلي فقط ليس بحجة ، وقيـــــل في التعقيب عـلى ذلك : إنه ان أُريد بهذا تحويله من طريقي الى موضوعي بالطريقة التي ذكرناها بان يكون عـدم العلم العقلي بالجعل قد أخذ قيداً في المجعول فهو ممكن ثبوتاً ، ولكنه لا دليل على هذا التقييد اثباتاً. وان أُريد بهذا سلب الحجية عن العلم العقلي بدون التحويل المذكور فهو مستحيل ، لان القطع الطريقي لا يمكن تجريده عن المنجزية والمعذرية، وسيأتي الكلام عن ذلك في مباحث الدليل العقلي ان شاءَ الله تعالى .

تقسيم البحث في الادلة المحرزة :

وسنقسم البحث في الأَدلة المحرزة وفقاً لما تقدم في الحلقة السابقة الى قسمين :

احدهما : في الدليل الشرعي .

والآخر : في الدليل العقلي .

كما ان القسم الاول نوعان :

احدهما : الدليل الشرعي اللفظي .

والآخر : الدليل الشرعي غير اللفظي .

والبحث في الدليل الشرعي تارة في تحديد ضوابط عامة لدلالته وظهوره. واخرى في ثبوت صغراه – اي في حيثية الصدور. – وثالثة في حجية ظهوره .

وعلى هذا المنوال تجري البحوث في هذه الحلقة .

١ - الدَلِيلُ الشَرْعِي

البحث الأول

تحديد دلالات الدليل الشرعي

١- الدليل الشرعي اللفظي

الدلالات الخاصة والمشتركة :

هناك في الالفــاظ دلالات خاصة لا تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط تتولاها علوم اللغة ، ولاتدخل في علم الاصول ، وهناك دلالات عامة تصلح للدخول في استنباط مسائل مختلفة ، وهذه يبحث عنها علم الاصول بوصفها عناصر مشتركة في عملية الاستنباط كدلالة صيغة افعل على الوجوب ، ودلالة اسم الجنس الخالي من القيد على ارادة المطلق ونحو ذلك .

وقد يقال إن غرض الاصولي انما هو تعيين ما يدل

عليه اللفظ من معنى او ما هو المعنى الظاهر للفظ عند تعدد معانيه لغة ، واثبات هذا الغرض انما يكون عادة بنقل اهل اللغة او بالتبادر الذي هو عملية عفوية يمارسها كل انسان بلا حاجة الى تعمّلٍ ومزيد عناية ، فاي مجال يبقى للبحث العلمي ولاعمال الصناعة والتدقيق في هذه المسائل لكي يتولى ذلك علم الاصول ؟

والتحقيق ان البحوث اللفظية التي يتناولها علـــم الاصول على قسمين :

احدهما : البحوث اللغوية .

والآخر : البحوث التحليلية .

اما البحوث اللغوية فهي بحوث يراد بها اكتشاف دلالة اللفظ على معنى معين من قبيل البحث عن دلالة صيغة الامر على الوجوب ، ودلالة الجملة الشرطية على المفهوم .

واما البحوث التحليلية فيفترض فيها مسبقاً ان معنى الكلام معلوم ، ودلالة الكلام عليه واضحة غير ان هذا المعنى مستفاد من مجموع اجزاء الكلام على طريقة تعدد

الدال والمدلول ، فكل جزء من المعنى يقابله جزء في الكلام ومن هنا قد يكون ما يقابل بعض أجزاء الكلام من أجزاء المعنى واضحاً ، ولكن ما يقابل بعضها الآخر غير واضح فيبحث بحثاً تحليلياً عن تعيين المقابل.

ومثال ذلك : البحث عن مدلول الحرف والمعانى الحرفية فاننا حين نقول « زيد في الدار » نفهم معنى الكلام ، بوضوح ونستطيع بسهولة ان ندرك ما يقابل كلمة (زيد وما يقابل كلمة (دار) واما ما يقابل كلمة (في) فلا يخلو من غموض، ومن اجل ذلك يقع البحث في معنى الحرف وهو ليس بحثا لغوياً ، إذ لا يوجد فيمن يفهم العربية من لا يتصور معنى (في) ضمن تصوره لمدلول جملة (زيد في الدار) وانما هو بحث تحليلي بالمعنى الذي ذكرناه .

ومن الواضح ان البحث التحليلي بهذا المعنى لا يرجع فيه الى مجرد التبادر او نص علماء اللغة ، بل هو بحث علمي تولاه علم الاصول في حدود ما يترتب عليه أثر في عملية الاستنباط على ما يأتي ان شاءَ الله تعالى .

واما البحوث اللغوية فهي يمكن ان تقع موضعاً للبحث العلمي في احدى الحالات التالية .

الحالة الاولى : ان تكون هناك دلالة كلية كقرينة الحكمة ، ويراد اثبات ظهور الكلام في معنى كتطبيق لتلك القرينة الكلية .

ومثال ذلك : ان يقال بان ظاهر الامر هو الطلب النفسي لا الغيري ، والتعييني لا التخييري تمسكاً بالاطلاق ، وتطبيقاً لقرينة الحكمة عن طريق إثبات ان الطلب الغيري والتخييري طلب مقيد فيُنفى بتلك القرينة كما تقدم في الحلقة السابقة ، فان هذا بحث في التطبيق يستدعي النظر العلمي في حقيقة الطلب الغيري والطلب التخييري واثبات انهما من الطلب المقيد .

الحالة الثانية : ان يكون المعنى متبادراً ومفروغاً عن فهمه من اللفظ ، وانما يقع البحث العلمي في تفسير هذه الدلالة ، وهل هي تنشأ من الوضع او من قرينة الحكمة ، او من منشأ ثالث ؟

ومثال ذلك : انه لا اشكال في تبادر المطلق من اسم الجنس مع عدم ذكر القيد ، ولكن يبحث في علم الاصول ان هذا هل هو من اجل وضع اللفظ للمطلق ، أو من اجل دال آخر كقرينة الحكمة ؟ وهذا بحث لا يكفي فيه مجرد الاحساس بالتبادر الساذج بل لا بد من جمع ظواهر عديدة ليستكشف من خلالها ملاك الدلالة .

الحالة الثالثة : ان يكون المعنى متبادراً ، ولكن يواجه ذلك شبهة تعيق الاصولي عن الاخذ بتبادره ما لم يجد حلاً فنياً لتلك الشبهة .

ومثال ذلك : ان الجملة الشرطية تدل بالتبادر العرفي على المفهوم ، ولكن في مقابل ذلك تحس ايضاً بان الشرط فيها إذا لم يكن علة وحيدة ومنحصرة للجزاء لا يكون استعمال اداة الشرط مجازاً كاستعمال لفظ الاسد في الرجل الشجاع ، ومن هنا يتحير الانسان في كيفية التوفيق بين هذين الوجدانين ، ويؤدي ذلك الى الشك في الدلالة على المفهوم ما لم يتوصل الى تفسير يوفق فيه بين الوجدانين .

وهناك ايضاً بعض الحالات الاخرى التي يجدي فيها البحث التحقيقي .

وعلى هذا الأَساس وبما ذكرنا من المنهجة والأُسلوب يتناول علم الاصول دراسة الدلالات المشتركة الآتية ، ويبحثها لغوياً او تحليلياً .

المعاني الحرفية

المعنى الحرفي مصطلح اصولي تقدم توضيحه في الحلقة السابقة ، وقد وقع البحث في تحديد المعاني الحرفية ، إذ لوحظ منذ البدء ان الحرف يختلف عن الاسم المناظر له كما مربنا سابقاً ، ففي تخريج ذلك وتحديد المعنى الحرفي وجد اتجاهان :

الاتجاه الاول : ما ذهب اليه صاحب الكفاية رحمه الله من ان معنى الحرف هو نفس معنى الاسم الموازي له ذاتاً ، وانما يختلف عنه اختلافاً طارئاً وعرضياً ف(من) و (الابتداء) يدلان على مفهوم واحد ، وهذا المفهوم اذا لوحظ وجوده في الخارج فهو دائماً مرتبط بالمبتدىء ، والمبتدأ منه ، إذ لا يمكن وقوع ابتداء في الخارج الا وهو قائم ومرتبط بهذين الطرفين ، واذا لوحظ وجوده في الذهن فله نحوان من الوجود ، فتارة يلحظ بما هو ويسمى باللحاظ

الاستقلالي ، واخرى يلحظ بما هو حالة قائمة بالطرفين مطابقاً لواقعه الخارجي ويسمى باللحاظ الآلي ، وكلمة ابتداء تدل عليه ملحوظاً بالنحو الاول ، و(من) تدل عليه ملحوظاً باللحاظ الثاني ، فالفارق بين مدلولي الكلمتين في نوع اللحاظ مع وحدة ذات المعنى الملحوظ فيها معاً ، الا ان هذا لا يعني ان اللحاظ الاستقلالي او الآلي مقوم للمعنى الموضوع له او المستعمل فيه وقيد فيه ، لان ذلك يجعل المعنى أمراً ذهنياً غير قابل للانطباق على الخارج ، وانما يؤخذ نحو اللحاظ قيداً لنفس العلقة الوضعية المجعولة للواضع ، فاستعمال الحرف في الابتداء حالة اللحاظ الاستقلالي استعمال في معنى بلا وضع ، لأن وضعه له مقيد بغير هذه الحالة لا استعمال في غير ما وضع له .

والاتجاه الثاني : ما ذهب اليه مشهور المحققيين بعد صاحب الكفاية ، من أن المعنى الحرفي والمعنى الاسمي متباينان ذاتاً ، وليس الفرق بينهما باختلاف كيفية اللحاظ فقط ، بل أن الاختلاف في كيفية اللحاظ ناتج

عن الاختلاف الذاتي بين المعنيين على ما سيأتي توضيحه ان شاءَ الله تعالى .

أما الاتجاه الأَول فيرد عليه أَن البرهان قائم على التغاير السنخي والذاتي بين معاني الحروف ومعاني الاسماء وملخصه أَنه لا اشكال في أَن الصورة الذهنية التي تدل عليها جملة «سار زيد من البصرة الى الكوفة» مترابطة بمعنى أَنها تشتمل على معانٍ مرتبطة بعضها ببعض فلا بد من افتراض معان رابطة فيها لإِيجاد الربط بين «السير» و«زيد» و«البصرة» و«الكوفة» ، وهذه المعاني الرابطة ان كانت صفة الربط عرضية لها وطارئة، فلا بد أَن تكون هذه الصفة مستمدة من غيرها ، لان كل ما بالعرض ينتهي الى ما بالذات ، وبهذا ننتهي الى معان يكون الربط ذاتياً لها ، وليس شيء من المعاني الاسمية يكون الربط ذاتياً له ، لان ما كان الربط ذاتياً ومقوماً له – وبعبارة أُخرى عين حقيقته – يستحيل تصوره مجرداً عن طرفيه لأَنه مساوق لتجرده عن الربط وهو خلف ذاتيته له ، وكل مفهوم إِسمي ،قابل لان يتصور بنفسه مجرداً عن أَي ضميمة

وهـذا يثبت أن المفاهيم الاسمية غير تلك المعاني التي يكون الربط ذاتياً لها ، وهذه المعاني هي مداليل الحروف ، إذ لا يوجد ما يدل على تلك المعاني بعد استثناء الاسماء إلا الحروف ، وحتى نفس مفهوم النسبة ومفهوم الربط المدلول عليهما بكلمتي النسبة والربط ، ليسا من المعاني الحرفية ، بل من المعاني الاسمية لامكان تصورهما بدون اطراف .

وهذا يعني انهما ليسا نسبة وربطاً بالحمل الشايع وان كانا كذلك بالحمل الاولي .

وقد مرَّ عليك في المنطق أن الشيء يصدق على نفسه بالحمل الاولي ، ولكن قد لا يصدق على نفسه بالحمل الشايع كالجزئي ، فانه جزئي بالحمل الأَولي ، ولكنه كلي بالحمل الشايع .

وهذا البيان كما يبطل الاتجاه الأَول يبرهن على صحة الاتجاه الثاني اجمالاً ، وتوضيح الكلام في تفصيلات الاتجاه الثاني يقع في عدة مراحل :

المرحلة الاولى: انا حين نواجه ناراً في الموقد مثلاً ننتزع في الذهن عدة مفاهيم :

الاول :مفهوم بازاء النار .

والثاني : مفهوم بازاء الموقد.

والثالث : مفهوم بازاء العلاقة والنسبة الخاصة القائمة بين النار والموقد .

غير ان الغرض من احضار مفهومي النار والموقد في الذهن التمكن بتوسط هذه المفاهيم من الحكم على النار والموقد الخارجيين ، وليس الغرض ايجاد خصائص حقيقة النار في الذهن ، وواضح أنه يكفي لتوفير الغرض الذي ذكرناه أن يكون الحاصل في الذهن ناراً بالنظر التصوري وبالحمل الاولي لما تقدم منا سابقاً في البحث عن القضايا الحقيقية والخارجية ـ من كفاية ذلك في إصدار الحكم على الخارج.

واما الغرض من احضار المفهوم الثالث الذي هو بازاء النسبة الخارجية ، والربط المخصوص بين النار والموقد ، فهو الحصول على حقيقة النسبة والربط ، لكي يحصل الارتباط حقيقة بين المفاهيم في الذهن .

ولا يكفي أن يكون المفهوم المنتزع بازاء النسبة نسبة بالنظر التصوري وبالحمل الأولي– أي مفهوم النسبة – وليس كذلك بالحمل الشايع والنظر التصديقي ، إذ لا يتم حينئذٍ ربط بين المفاهيم ذهناً . وبذلك يتضح أول فرق أساسي بين المعنى الاسمي ، والمعنى الحرفي ، وهو أن الاول سنخ مفهوم يحصل الغرض من احضاره في الذهن بان يكون عين الحقيقة بالنظر التصوري ، والثاني سنخ مفهوم لا يحصل الغرض من احضاره في الذهن إلا بأن يكون عين حقيقته بالنظر التصديقي .

وهذا معنى عميق لإيجادية المعاني الحرفية ، بان يراد بايجادية المعنى الحرفي كونه عين حقيقة نفسه لا مجرد عنوان ومفهوم يُرى الحقيقة تصورها ويغايرها حقيقة ، والأنسب ان تحمل ايجادية المعاني الحرفية التي قال بها المحقق النائيني على هذا المعنى لا على ما تقدم في الحلقة السابقة من انها بمعنى ايجاد الربط الكلامي .

المرحلة الثانية : ان تكثر النوع الواحد من النسبة كنسبة الظرفية مثلا لا يعقل الا مع فرض تغاير الطرفين ذاتاً ،

كما في نسبة النار الى الموقد ، ونسبة الكتاب الى الرف ، أو موطنا كما في نسبة الظرفية بين النــار والموقد في الخارج وفي ذهن المتكلم وفي ذهن السامع .

وكلما تكثرت النسبة على احد هذين النحوين استحال انتزاع جامع ذاتي حقيقي بينها ، وذلك إذا عرفنا ما يلي:

أولاً : ان الجامع الذاتي الحقيقي ما تحفظ فيه المقومات الذاتية للافراد خلافاً للجامع العرضي الذي لا يستبطن تلك المقومات . ومثال الأول : الانسان بالنسبة الى زيد وخالد. ومثال الثاني : الابيض بالنسبة اليهما .

ثانياً : ان انتزاع الجامع يكون بحفظ جهة مشتركة بين الافراد مع الغاء ما به الامتياز .

ثالثاً : ان ما به امتياز النسب الظرفية المذكورة بعضها على بعض انما هو اطرافها ، وكل نسبة متقومة ذاتاً بطرفيها أي انها في مرتبة ذاتها لا يمكن تعقلها بصورة مستقلة عن طرفيها ، والا لم تكن نسبة وربطاً في هذه المرتبة ، وعلى هذا الأساس نعرف ان انتزاع الجــامع بين النسب

الظرفية مثلاً ، يتوقف على الغاء ما به الامتياز بينها ، وهو الطرفان لكل نسبة .

ولما كان طرفا كل نسبة مقومين لها فما يحفظ من حيثية بعد الغاء الاطراف لا تتضمن المقومات الذاتية لتلك النسب فلا تكون جامعاً ذاتياً حقيقياً ، وهذا برهان على التغاير الماهوي الذاتي بين افراد النسب الظرفية وان كان بينها جامع عرضي إسمي ، وهو نفس مفهوم النسبة الظرفية.

المرحلة الثالثة : وعلى ضوء ما تقدم اثبت المحققون ان الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص ، لان المفروض عدم تعقل جامع ذاتي بين النسب ليوضع الحرف له فلا بد من وضع الحرف لكل نسبة بالخصوص ، وهذا إنما يتأتى باستحضار جامع عنواني عرضي مشير فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً ، وليس المراد بالخاص هنا الجزئي بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين ، لان النسبة كثيراً ما تقبل الصدق على كثيرين بتبع كلية طرفيها ، بل كون الحرف موضوعاً لكل نسبة بما لها من خصوصية

الطرفين ، فجزئية المعنى الحرفي جزئية بلحاظ الطرفين لا بلحاظ الانطباق على الخارج .

هيئات الجمل :

كما ان الحروف موضوعة للنسبة على انحائها ، كذلك هيئات الجمل، غير ان هيئة الجملة الناقصة موضوعة لنسبة ناقصة ، وهيئة الجملة التامة موضوعة لنسبة تامة يصح السكوت عليها ، وخالف في ذلك السيد الاستاذ ، إذ ذهب الى ان هيئة الجملة الناقصة موضوعة لما هو مدلول الدلالة التصديقية الاولى ، أي لقصد اخطار المعنى ، وان هيئة الجملة التامة موضوعة لما هو مدلول الدلالة التصديقية الثانية ، وهو قصد الحكاية في الجملة الخبرية أو الطلب ، وجعل الحكم في الجملة الانشائية وهكذا .

وقد بنى ذلك على مسلكه في تفسير الوضع بالتعهد الذي يقتضي ان تكون الدلالة الوضعية تصديقية ، والمدلول الوضعي تصديقياً كما تقدم . والصحيح ما عليه المشهور من أن المدلول الوضعي تصوري دائماً في الكلمات الافرادية

وفي الجمل ، وان الجملة حتى التامة لا تدل بالوضع الا على النسبة دلالة تصورية ، واما الدلالتان التصديقيتان فهما سياقيتان ناشئتان من ظهور حال المتكلم .

الجملة التامة والجملة الناقصة :

ولا شك في الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة في المعنى الموضوع له ، فمن اعتبر نفس المدلول التصديقي موضوعاً له ميز بينها على أساس اختلاف المدلول التصديقي كما تقدم في الحلقة السابقة، واما بناءً على ما هو الصحيح من عدم كون المدلول التصديقي هو المعنى الموضوع له ، فنحن بين امرين :

إما ان نقول : إنه لا اختلاف بين الجملتين في مرحلة المعنى الموضوع له والمدلول التصوري ، ونحصر الاختلاف بينهما في مرحلة المدلول التصديقي ..

وإما أن نسلم باختلافهما فــي مرحلة المدلول التصوري. والاول باطل ، لأن المدلول التصوري اذا كان واحــداً وكانت النسبة التي تدل عليها الجملة التامة هي بنفسها مدلول للجملة الناقصة ، فكيف امتازت الجملــة التامة

بمدلول تصديقي من قبيل قصد الحكاية على الجملة الناقصة ، ولماذا لا يصح ان يقصد الحكاية بالجملة الناقصة.
واما الثاني فهو يفترض الاختلاف في المدلول التصوري ، ولما كان المدلول التصوري لهيئة الجملة هو النسبة ، فلا بد من افتراض نحوين من النسبة بهما تتحقق التمامية والنقصان . والتحقيق أن التمامية والنقصان من شؤون النسبة في عالم الذهن لا في عالم الخارج . ف(مفيد)و(عالم) تكون النسبة بينهما تامةً إذا جعلنا منهما مبتدأً وخبراً ، وناقصةً اذا جعلنا منهما موصوفاً ووصفاً. وجعل «مفيد» مبتدأً تارة وموصوفاً اخرى امر ذهني لا خارجي ، لان حاله في الخارج لا يتغير كما هو واضح ، وتكون النسبة في الذهن تامةً .

واما اذا جاءت الى الذهن ووجدت بما هي نسبة فعلاً ، وهذا يتطلب ان يكون لها طرفان متغايران في الذهن ، إذ لا نسبة بدون طرفين ، وتكون النسبة ناقصة اذا كانت اندماجية تدمج احد طرفيها بالاخر وتكون منهما مفهوماً افرادياً واحداً وحصة خاصة ، إذ لا نسبة حينئذٍ

حقيقة في صقع الذهن الظاهر ، وانما هي مستمرة وتحليلية ، ومن هنا قلنا سابقاً إن الحروف وهيئات الجمل الناقصة موضوعة لنسب إندماجية اي تحليلية ، وان هيئات الجمل التامة موضوعة لنسب غير اندماجية .

الجملة الخبرية والانشائية :

وتنقسم الجملة التامة الى خبرية وانشائية ، ولا شك في اختلاف احداهما عن الاخرى ، حتى مع اتحـاد لفظيهما كما في بعتُ الخبرية وبعتُ الانشائية ، فضلاً عن عاد وأعد، وقد وجدت عدة اتجاهات في تفسير هذا الاختلاف :

الاول : ما تقدم في الحلقة الاولى عن صاحب الكفاية وغيره من وحـــدة الجملتين في مدلولهما التصوري ، واختلافهما في المدلول التصديقي فقط ، وقد تقدم الكلام عن ذلك .

الثاني : ان الاختلاف بينهما ثابت في مرحلة المدلول التصوري ، وذلك في كيفية الدلالة ، فقد يكون المدلول التصوري واحداً ، ولكن كيفية الدلالة تختلف ، فان

جملة بعتُ الانشائية دلالتها على مدلولها بمعنى إيجادها له باللفظ ، وجملة بعتُ الاخبارية دلالتها على مدلولها بمعنى اخطارها للمعنى وكشفها عنه ، فكما ادعي في الحروف انها ايجادية ، كذلك يدعى في الجمل الانشائية ، لكن مع فارق الايجاديتين فتلك بمعنى كون الحرف موجداً للربط الكلامي ، وهـــذه بمعنى كون (بعتُ) موجدة للتمليك بالكلام ، فما هو الموجـد - بالفتح - في باب الحروف حالة قائمة بنفس الكلام وما هـــو الموجد - بالفتح - في باب الانشاء امر اعتباري مسبب عـن الكلام .

ويرد على ذلك ان التمليك اعتبار تشريعي يصدر من البائع ويصدر من العقلاء ومن الشارع ، فان اريد بالتمليك الذي يوجد بالكلام الاول ، فمن الواضح سبقه عـلى الكلام ، وان البائع بالكلام يبرز هذا الاعتبار القائم في نفسه وليس الكلام هو الذي يخلق هذا الاعتبار في نفسه . وان اريد الثاني او الثالث فهو وان كان مترتباً على الكلام غير انه انما يترتب عليه بعد فرض استعماله في مدلوله

التصوري وكشفه عن مدلوله التصديقي ، ولهذا لو اطلق الكلام بدون قصد او كان هازلاً لم يترتب عليه اثر ، فترتب الاثر اذاً ناتج عن استعمال (بعت) في معناها وليس محققاً لهذا الاستعمال .

الثالث : ان الجملتين مختلفتان في المدلول التصوري حتى في حالة اتحاد لفظهما ودلالتهما على نسبة واحدة ، فإن الجملة الخبرية موضوعة لنسبة تامة منظوراً اليها بما هي حقيقة واقعة وشيء مفروغ عنه ، والجملة الانشائية موضوعة لنسبة تامة منظوراً اليها بما هي نسبة يراد تحقيقها كما تقدم في الحلقة الاولى .

ويمكن ان نفسر على هـذا الأَساس إيجادية الجملة الانشائية . فليست هي بمعنى أَن استعمالها في معناها هو بنفسه إيجاد للمعنى باللفظ ، بل بمعنى ان النسبة المبرزة بالجملة الانشائية نسبة منظور اليها لا بما هي ناجزة ، بل بما هي في طريق الانجاز والايجاد .

الثمـــرة :

قد يقال: إن من ثمرات هـــذا البحث أَن الحروف بالمعنى الاصولي الشامل للهيئات إذا ثبت انها موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص ، فهذا يعني ان المعنى الحرفي خاص وجزئي وعليه فلا يمكن تقييده بقرينة خاصة ، ولا اثبات اطلاقه بقرينة الحكمة العامة ، لان التقييد والاطلاق من شؤون المفهوم الكلي القابل للتحصيص ، ومما يترتب على ذلك ان القيد اذا كان راجعاً في ظاهر الكلام الى مفاد الهيئة فلا بد من تأْويله كما فـــي الجملة الشرطية ، فان ظاهرها كون الشرط قيداً لمدلول هيئة الجزاء ، وحيث ان هيئة الجزاء موضوعة لمعنى حرفي وهو جزئي فلا يمكن تقييده ، فلا بد من تأْويل الظهور المذكور . فإذا قيل اذا جاءك زيد فاكرمه دلَّ الكلام بظهوره الاولي على ان المقيد بالمجيء مدلول هيئة الامر في الجزاء وهو الطلب والوجوب الملحوظ بنحو المعنى الحرفي فيكون الوجوب مشروطاً ، ولكن حيث يستحيل التقييد فـــي المعاني الحرفية فلا بد من إرجاع الشرط الى متعلق الوجوب

لا الى الوجوب نفسه ، فيكون الوجوب مطلقاً ومتعلقه مقيداً بزمان المجيء على نحو الواجب المعلق الذي تقدم الحديث عن تصويره في الحلقة السابقة .

ولكن الصحيح ان كون المعنى الحرفي جزئياً ليس بمعنى ما لا يقبل الصدق على كثيرين لكي يستحيل فيه التقييد والاطلاق ، بل هو قابل لذلك تبعاً لقابلية طرفيه ، وانما هو جزئـــي بلحاظ خصوصية طرفيه بمعنى ان كل نسبة مرهونة بطرفيها ، ولا يمكن الحفاظ عليها مع تغييرطرفيها.

الأمر أو أدوات الطلب

ينقسم ما يدل على الطلب الى قسمين :

احدهما : ما يدل بلا عناية ، كمادة الامر وصيغته .

والآخر : ما يدل بالعناية ، كالجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب فيقع الكلام في القسمين تباعاً :

القسم الأول

الطلب هو السعي نحو المقصود ، فان كان سعياً مباشراً كالعطشان يتحرك نحو الماء فهو طلب تكويني ، وان كان بتحريك الغير وتكليفه فهـو طلب تشريعي ، ولا شك في دلالة مادة الأمر على الطلب بمفهومه الاسمي ، ولكن ليس كل طلب ، بل الطلب التشريعي من العالي ، كمـا لا إشكال في دلالة صيغة الأمر على الطلب وذلك لان مفاد

الهيئة فيها هو النسبة الارسالية ، والارسال ينتزع منه مفهوم الطلب ، حيث ان الارسال سعي نحو المقصود من قبل المرسل ، فتكون الهيئة دلالة على الطلب بالدلالة التصورية تبعاً لدلالتها تصوراً على منشأ انتزاعه ، كما ان الصيغة نفسها بلحاظ صدورها بداعي تحصيل المقصود تكون مصداقاً حقيقياً للطلب ، لانها سعي نحو المقصود .

ومما اتفق عليه المحصلون من الأُصوليين تقريباً دلالة الأَمر مادة وهيئة على الوجوب بحكم التبادر وبناء العرف العام على كون الطلب الصادر من المولى بلسان الأَمر مادة أَو هيئة وجوباً ، وانما اختلفوا في توجيه هذه الدلالة وتفسيرها الى عدة اقوال :

القول الاول : ان ذلك بالوضع بمعنى أَن لفظ الامر موضوع للطلب الناشيء من داع لزومي وصيغة الامر موضوعة للنسبة الارسالية الناشئة من ذلك ، ودليل هذا القول هو التبادر مع إِبطال سائر المناشيء الأُخرى المدعاة لتفسير هذا التبادر .

القول الثاني : ما ذهب اليه المحقق النائيني رحمه الله

من ان ذلك بحكم العقل ، بمعنى ان الوجــوب ليس مدلولاً للدليل اللفظي ، وانما مدلوله الطلب ، وكل طلب لا يقترن بالترخيص في المخالفة يحكم العقــل بلزوم امتثاله ، وبهذا اللحاظ يتصف بالوجوب . بينما اذا اقترن بالترخيص المذكور لم يلزم العقــل بموافقته ، وبهذا اللحاظ يتصف بالاستحباب .

ويرد عليه أولاً : ان موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال لا يكفي فيه مجرد صدور الطلب مـــع عدم الاقتران بالترخيص ، لوضوح ان المكلف اذا اطلـع بدون صدور ترخيص من قبل المولى على أن طلبه نشأ من ملاك غير لزومي ولا يؤذي المولى فواتـــه لم يحكم العقل بلزوم الامتثال ، فالوجوب العقــلي فرع مرتبة معينة في ملاك الطلب ، وهذه المرتبة لا كاشف عنها الا الدليل اللفظي ، فلا بد من فرض أخذها في مدلول اللفظ لكي يتنقح بذلك موضوع الوجوب العقلي.

وثانياً : ان لازم القول المذكور ان يبنى عــلى عدم الوجوب فيما اذا اقترن بالأمر عام يدل على الإباحة في

عنوان يشمل بعمومه مورد الامر ، وتوضيح ذلك انه اذا بنينا على ان اللفظ بنفسه يدل على الوجــوب ، فالأمر في الحالة التي اشرنا اليها يكون مخصصاً لذلك العام الدال على الاباحة ومخرجاً لمورده عن عمومه لانه اخص منه ، والدال الاخص يقدم على الدال العام كما تقدم ، واما اذا بنينا على مسلك المحقق النائيني المذكور فلا تعارض ولو بنحو غير مستقر بين الامر العام ليقدم الامر بالأخصية وذلك لان الامر لا يتكفل الدلالة على الوجوب بناء على هذا المسلك ، بل المتعين بناء عليه ان يكون العــام رافعاً لموضوع حكم العقل بلزوم الامتثال ، لان العام ترخيص وارد من الشارع ، وحكم العقل معلق على عــدم ورود الترخيص من المولى ، مع ان بناءَ الفقهاء والارتكاز العرفي على تخصيص العام في مثل ذلك والالتزام بالوجود .

وثالثاً : انه قد فرض ان العقل يحكم بلزوم امتثال طلب المولى معلقاً على عدم ورود الترخيص من الشارع ، وحينئذ نتساءل : هل يراد بذلك كونه معلقاً عــلى عدم اتصال الترخيص بالامر ، او على عدم صدور الترخيص من المولى

واقعاً ولو بصورة منفصلة عن الامر ، أو على عدم احراز الترخيص ويقين المكلف به ؟ والكل لا يمكن الالتزام به .

اما الأول فلأنه يعني ان الامر اذا ورد ولم يتصل به ترخيص تم بذلك موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال ، وهذا يستلزم كون الترخيص المنفصل منافياً لحكم العقل باللزوم فيمتنع ، وهذا اللازم واضح البطلان .

واما الثاني : فلأنه يستلزم عدم احراز الوجوب عند الشك في الترخيص المنفصل واحتمال وروده ، لان الوجوب من نتائج حكم العقل بلزوم الامتثال وهو معلق بحسب الغرض على عدم ورود الترخيص ولو منفصلاً فمع الشك في ذلك يشك في الوجوب .

واما الثالث : فهو خروج عن محل الكلام ، لان الكلام في الوجوب الواقعي الذي يشترك فيه الجاهل والعالم لا في المنجزية .

القول الثالث : ان دلالة الأمر على الوجوب بالاطلاق وقرينة الحكمة وتقريب ذلك بوجوه :

احدها : ان الأَمر يدل على ذات الارادة ، وهي تارة شديدة كما في الواجبات ، واخرى ضعيفة كما في المستحبات .

وحيث ان شدة الشيء من سنخه بخلاف ضعفه ، فتتعين بالاطلاق الارادة الشديدة لانها بحدها لا تزيد على الارادة بشيء ، فلا يحتاج حدها الى بيان زائد على بيان المحدود ، بينما تزيد الارادة الضعيفة بحدها عن حقيقة الارادة .

فلو كانت هي المعبر عنها بالأَمر لكان اللازم نصب القرينة على حدِّها الزائد ، لأَن الامر لا يدل الا على ذات الارادة .

وقد أُجيب على ذلك بان اختلاف حال الحدين أَمر عقلي بالغ الدقة وليس عرفياً فلا يكون مؤثراً في اثبات اطلاق عرفي يعين احد الحدين .

ثانيها : وهو مركب من مقدمتين :

المقدمة الاولى : ان الوجوب ليس عبارة عن مجرد طلب الفعل ، لان ذلك ثابت في المستحبات ايضاً فلا بد من

فرض عناية زائدة بها يكون الطلب وجوباً ، وليست هذه العناية عبارة عن انضمام النهي والمنع عن الترك الى طلب الفعل ، لان النهي عن شيء ثابت في بـــاب المكروهات ايضاً ، وانما هي عدم ورود الترخيص في الترك ، لان هذا الامر العدمي هو الذي يميز الوجوب عن باب المستحبات والمكروهات ، ونتيجة ذلك ان المميز للوجوب امر عدمي وهو عــدم الترخيص في الترك فيكون مركبـــاً من أَمر وجودي وهو طلب الفعل ، وامر عدمي وهو عدم الترخيص في الترك ، والمميز للاستحباب امر وجودي وهو الترخيص في الترك ، فيكون مركباً من أَمرين وجوديين .

المقدمة الثانية : انه كلما كان الكلام وافياً بحيثية مشتركة ويتردد أَمرها بين حقيقتين المميز لاحداهما أَمر عدمي والمميز للاخرى أَمر وجودي ، تعين بالاطلاق الحمل على الاول لان الأَمر العدمي اسهل مؤونة من الامر الوجودي ، فاذا كان المقصود ما يتميز بالأَمر الوجودي مع انه لم يذكر الامر الوجودي ، فهذا خرق عرفي واضح لظهور حـــال المتكلم في بيان تمام المراد بالكلام . واما اذا كان المقصود

ما يتميز بالامر العدمي فهو ليس خرقاً لهذا الظهور بتلك المثابة عرفاً لان المميز حينما يكون امراً عدمياً كأنه لا يزيد على الحيثية المشتركة التي يفي بها الكلام .

ومقتضى هاتين المقدمتين تعين الوجوب بالاطلاق .

ويرد عليه المنع من اطلاق المقدمة الثانية ، فانه ليس كل أمر عدمي لا يلحظ أمراً زائداً عرفاً ، ولهذا لا يرى في المقام ان النسبة عرفاً بين الوجوب والاستحباب نسبة الاقل والاكثر ، بل النسبة بين مفهومين متباينين فلا موجب لتعيين احدهما بالاطلاق .

ثالثها : ان صيغة الأمر تدل على الارسال والدفع بنحو المعنى الحرفي ، ولما كان الارسال والدفع مساوقاً لسدّ تمام ابواب العدم للتحرك والاندفاع ، فمقتضى اصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي ان الطلب والحكم المبرز بالصيغة سنخ حكم يشتمل على سدّ تمام ابواب العدم ، وهذا يعني عدم الترخيص في المخالفة ، ولعل هذا التقريب أوجه من سابقيه ، فان تم فهو ، وان لم يتم يتعين كون

الدلالة على الوجوب بالوضع ، وتترتب فوارق عملية عديدة بين هذه الاقوال على الرغم من اتفاقها على الدلالة علـى الوجوب ، ومن جملتها ان ارادة الاستحباب مـن الأمر مرجعها على القول الاول الى التجوز واستعمال اللفظ في غير ما وضع له ، ومرجعها على القول الاخير الى تقييد الاطلاق ، واما على القول الوسط فلا ترجع الى التصرف في مدلول اللفظ اصلاً .

وعليه فاذا جاءت أوامر متعددة في سياق واحد وعلم ان اكثرها أوامر استحبابية اختل ظهور الباقي في الوجوب على القول الاول ، إذ يلزم من إرادة الوجوب منه حينئذٍ تغاير مدلولات تلك الاوامر مع وحدة سياقها ، وهو خلاف ظهور السياق الواحد في ارادة المعنى الواحد من الجميع .

واما على القول الثاني : فالوجوب ثابت في الباقي لعدم كونه دخيلاً في مدلول اللفظ لتثلم وحدة المعنى في الجميع وكذلك الحال على القول الثالث ، لان التفكيك بين الاوامر وكون بعضها وجوبية وبعضها استحبابية لا يعني على هذا

القول تغاير مدلولاتها ، بل كلها ذات معنى واحد ، ولكنه اريد في بعضها مطلقاً وفي بعضها مقيداً .

الاوامر الارشادية :

ومهما يكن فالأصل في دلالة الامر انه يدل على طلب المادة وايجابها ، ولكنه يستعمل في جملة من الاحيان للارشاد ، فالامر في قولهم استقبل القبلة بذبيحتك ليس مفاده الطلب والوجوب لوضوح ان شخصاً لو لم يستقبل القبلة بالذبيحة لم يكن آثماً ، وانما تحرم عليه الذبيحة ، فمفاد الامر اذن الارشاد الى شرطية الاستقبال في التذكية ، وقد يعبر عن ذلك بالوجوب الشرطي ، باعتبار انالشرط واجب في المشروط .

والامر في اغسل ثوبك من البول ، ليس مفاده طلب الغسل ووجوبه ، بل الارشاد الى نجاسته بالبول وان مطهِّره هو الماء . وامر الطبيب للمريض باستعمال الدواء ليس مفاده الا الارشاد الى ما في الدواء من نفع وشفاء ، وفي كل هذه الحالات تحتفظ صيغة الامر بمدلولها التصوري

الوضعي وهو النسبة الارسالية ، غير ان مدلولها التصديقي الجدي يختلف من مورد الى آخر .

القسم الثاني

ونقصد به الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب والكلام حولها يقع في مرحلتين :

الاولى : في تفسير دلالتها على الطلب ، مع انها جملة خبرية مدلولها التصوري يشتمل على صدور المادة من الفاعل ومدلولها التصديقي قصد الحكاية ، فما هي العناية التي تعمل لافادة الطلب بها؟ وفي تصوير هذه العناية وجوه :

الاول : ان يحافظ على المدلول التصوري والتصديقي معاً ، فتكون الجملة اخباراً عن وقوع الفعل من الشخص ، غير انه يقيد الشخص الذي يقصد الحكاية عنه ممن كان يطبق عمله على الموازين الشرعية ، وهذا التقييد قرينته نفس كون المولى في مقام التشريع لا نقل أنباء خارجية .

الثاني : ان يحافظ على المدلول التصوري ، وعلى افادة قصد الحكاية ، ولكن يقال : ان المقصود حكايته ليس نفس النسبة الصدورية المدلولة تصوراً ، بل أمر ملزوم لها وهو الطلب من المولى فتكون من قبيل الاخبار عن كرم زيد بجملة زيد كثير الرماد على نحو الكناية .

الثالث : ان يفرض استعمال الجملة الخبرية في غير مدلولها التصوري الوضعي مجازاً ، وذلك بان تستعمل كلمة أعاد أو يعيد في نفس مدلول أعد ، أي النسبة الارسالية .

ولا شك في ان الاقرب من هذه الوجوه هو الاول لعدم اشتماله على أي عناية سوى التقييد الذي تتكفل به القرينة المتصلة الحالية .

الثانية : في دلالتها على الوجوب ، اما بناء على الوجه الاول في اعمال العناية ، فدلالتها على الوجوب واضحة لان افتراض الاستحباب يستوجب تقييداً زائداً في الشخص الذي يكون الاخبار بلحاظه ، إذ لا يكفي في صدق الاخبار فرضه ممن يطبق عمله على الموازين الشرعية ، بل لا بد من فرض انه يطبقه على افضل تلك الموازين .

واما بناء على الوجه الثاني فتدل الجملة على الوجـوب ايضاً ، لان الملازمة بين الطلب والنسبة الصدورية المصححة للاخبار عن الملزوم ببيان اللازم، انما هي في الطلب الوجوبي ، واما الطلب الاستحبابي فلا ملازمة بينـــه وبين النسبة الصدورية ، او هناك ملازمة بدرجة اضعف .

واما بناء على الالتزام بالتجوز في مقام استعمال الجملة الخبرية ، كما هو مقتضى الوجه الاخير فيشكل دلالتها على الوجوب ، إذ كما يمكن ان تكون مستعملة في النسبة الارسالية الناشئة من داعٍ لزومي ، كذلك يمكن ان تكون مستعملة في النسبة الارسالية الناشئة من داعٍ غير لزومي.

وكل ما قلناه في جانب مادة الأمر وهيئته والجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب ، يقال عن مادة النهي وهيئته ، والنفي الخبري المستعمل في مقام النهي ، غير ان مفاد الامر طلب الفعل ، ومفاد النهي الزجر عنه ، وكما توجد أوامر ارشادية توجد نواهٍ ارشادية ايضاً ،

والمرشد اليه تارة يكون حكماً شرعياً كالمانعية في لا تصلِّ فيما لا يؤكل لحمه . واخرى نفي حكم شرعي من قبيل لا تعمل بخبر الواحد فانه ارشاد الى عدم الحكم بحجيته . وثالثة يكون المرشد اليه شيئاً تكوينياً ، كما في نواهي الاطباء للمريض عن استعمال بعض الاطعمة ارشاداً الى ضررها .

ثم ان الامر لا يدل على الفور ولا على التراخي ، أي انه لا يستفاد منه لزوم الاسراع بالإتيان بمتعلقه ، ولا لزوم التباطؤ ، لان الأمر لا يقتضي الا الاتيان بمتعلقه ، ومتعلقه هو مدلول المادة ، ومدلول المادة طبيعي الفعل الجامع بين الفرد الآني والفرد المتباطأ فيه ، كما ان الامر لا يدل على المرَّة ، ولا على التكرار ، أي انه لا يستفاد منه لزوم الاتيان بفرد واحد أو بافراد كثيرة ، وانما تلزم به الطبيعة ، والطبيعة بعد اجراء قرينة الحكمة فيها يثبت اطلاقها البدلي فتصدق على ما يأتي به المكلف من وجود لها ، سواء كان في ضمن فرد واحد أو اكثر .

فلو قال الآمر : تصدق تحقق الامتثال باعطاء فقير واحد درهماً ، كما يتحقق باعطاء فقيرين درهمين في وقت واحد ، واما اذا تصدق المكلف بصدقتين مترتبتين زماناً ، فالامتثال يتحقق بالفرد الاول خاصة .

الإطلاق وإسم الجنس [٧]

الاطلاق يقابل التقييد، فان تصورت معنى واخذت فيه وصفاً زائداً أو حالة خاصة كالانسان العالم كان ذلك تقييداً ، واذا تصورت مفهوم الانسان ولم تضف اليه شيئاً من ذلك ، فهذا هو الاطلاق ، وقد وقع الكلام في ان اسم الجنس هل هو موضوع للمعنى الملحوظ بنحو الاطلاق فيكون الاطلاق قيداً في المعنى الموضوع له أو لذات المعنى الذي يطرأ عليه الاطلاق تارة والتقييد اخرى .

ولتوضيح الحال تقدم عادة مقدمة لتوضيح انحاء لحاظ المعنى ، واعتبار الماهية في الذهن لكي تحدد نحو المعنى الموضوع له اللفظ على اساس ذلك، وحاصلها مع أَخذ ماهية الانسان وصفة العلم ، كمثال ان ماهية الانسان اذا تتبعنا انحاء وجودها في الخارج ، نجد ان هناك حصتين ممكنتين لها من ناحية صفة العلم ، وهما : الانسان الواجد للصفة

خارجاً ، والانسان الفاقد لها خارجاً ، ولا يتصور لها حصة ثالثة ينتفي فيها الوجدان والفقدان معاً لاستحالة ارتفاع النقيضين ، ومن هنا نعرف ان مفهوم الانسان الجامع بين الواجد والفاقد ليس حصة ثابتة في الخارج في عرض الحصتين السابقتين ، ولكن اذا تجاوزنا الخارج الى الذهن وتتبعنا عالم الذهن في معقولاته الاولية التي ينتزعها من الخارج مباشرة نجد ثلاث حصص او ثلاثة انحاء من لحاظ الماهية كل واحد يشكل صورة للماهية في الذهن تختلف عن الصورتين الاخريين ، لأن لحاظ ماهية الانسان في الذهن تارة يقترن مع لحاظ صفة العلم ، وهذا ما يسمى بالمقيد ، أو لحاظ الماهية بشرط شيء ، واخرى يقترن مع لحاظ عدم صفة العلم ، وهذا نحو آخر من المقيد ، ويسمى لحاظ الماهية بشرط لا ، وثالثة لا يقترن باي واحد من هذين اللحاظين ، وهذا ما يسمى بالمطلق او لحاظ الماهية لا بشرط ، وهذه حصص ثلاث عرضية في اللحاظ في وعاء الذهن .

واذا دققنا النظر وجدنا ان هذه الحصص الثلاث من

لحاظ الماهية تتميز بخصوصيات ذهنية وجوداً وعدماً ، وهي لحاظ الوصف ولحاظ عدمه وعدم اللحاظين ، واما الحصتان الممكنتان للماهية في الخارج فتتميز كل واحدة منهما بخصوصية خارجية وجوداً وعدماً ، وهي وجود الوصف خارجاً وعدمه كذلك ، وتسمى الخصوصيات التي تتميز بها الحصص الثلاث للحاظ الماهية في الذهن بعضها عن بعض بالقيود الثانوية ، وتسمى الخصوصيات التي تتميز بها الحصتان في الخارج احداهما عن الاخرى بالقيود الأولية .

ونلاحظ ان القيد الثانوي المميز للحاظ الماهية بشرط شيء ، وهو لحاظ صفة العلم مرآة لقيد أولي ، وهو نفس صفة العلم المميز لإحدى الحصتين الخارجيتين ، ومن هنا كان لحاظ الماهية بشرط شيء مطابقاً للحصة الخارجية الاولى كما نلاحظ ان القيد الثانوي المميز للحاظ الماهية بشرط لا ، وهو لحاظ عدم صفة العلم مرآة لقيد اولي وهو عدم صفة العلم المميز للحصة الخارجية الا- رى .

ومن هنـــا كان لحاظ الماهية بشرط لا مطابقاً للحصة الخارجية الثانية .

واما القيد الثانوي المميز للحاظ الماهية لا بشرط ، وهو عدم كلا اللحاظين ـ فليس مرآة لقيد أولي لانه عـــدم اللحاظ ، وعدم اللحاظ ليس مرآة لشيء .

ومن هنا كان المرئي بلحاظ الماهية لا بشرط ذات الماهية المحفوظة في ضمن المطلق والمقيد ، وعلى هذا الأساس صح القول بان المرئي والملحوظ باللحاظ الثالث اللا بشرطي جامع بين المرئيين والملحوظين باللحاظين السابقين لانحفاظه فيهمـــا ، وان كانت نفس الرؤية واللحاظ متباينة في اللحاظات الثلاثة ، فاللحاظ اللابشرطي بما هو لحاظ يقابل اللحاظين الآخرين ، وقسم ثالث لهما ، ولهـــذا يسمى باللابشرط القسمي ، ولكن اذا التفت الى ملحوظه مـــع الملحوظ في اللحاظين الآخرين كان جامعاً بينهما لا قسماً في مقابلهما بدليل انحفاظه فيهما معاً ، والقسم لا يحفظ في القسم المقابل له .

ثم اذا تجاوزنا وعاء المعقولات الاولية للذهن الى وعاء المعقولات الثانية التي ينتزعها الذهن من لحاظاته وتعقلاته الاولية ، وجدنا ان الذهن ينتزع جامعاً بين اللحاظات الثلاثة للماهية المتقدمة ، وهو عنوان لحاظ الماهية من دون ان يقيد هذا اللحاظ بلحاظ الوصف ولا بلحاظ عدمه ولا بعدم اللحاظين ، وهذا جامع بين لحاظات الماهية الثلاثة في الذهن ويسمى بالماهية اللابشرط المقسمي تمييزاً له عن لحاظ الماهية اللابشرط المقسمي ، لان ذاك احد الاقسام الثلاثة للماهية في الذهن ، وهذا هو الجامع بين تلك الاقسام الثلاثة .

اذا توضحت هذه المقدمة فنقول لا شك في ان اسم الجنس ليس موضوعاً للماهية اللابشرط المقسمي ، لان هذا جامع – كما عرفت – بين الحصص واللحاظات الذهنية لا بين الحصص الخارجية ، كما انه ليس موضوعاً للماهية المأخوذة بشرط شيء أو بشرط لا لوضوح عدم دلالة اللفظ على القيد غير الداخل في حاق المفهوم فيتعين كونه موضوعاً للماهية المعتبرة على نحو اللابشرط القسمي ، وهذا

المقدار مما لا ينبغي الاشكال فيه ، وانما الكلام في انه هل هو موضوع للصورة الذهنية الثالثة - التي تمثل الماهية اللابشرط القسمي - بحدها الذي تتميز به عن الصورتين الأُخريين او لذات المفهوم المرئي بتلك الصورة ، وليست الصورة بحدها إلا مرآة لما هو الموضوع له ، فعلى الاول يكون الاطلاق مدلولاً وضعياً للفظ ، وعلى الثاني لا يكون كذلك ، لان ذات المرئي والملحوظ بهذه الصورة لا يشتمل الا على ذات الماهية المحفوظة في ضمن المقيد ايضاً ، ولهذا اشرنا سابقاً الى ان المرئي باللحاظ الثالث جامع بين المرئيين والملحوظين باللحاظين السابقين لانحفاظه فيهما .

ولا شك في ان الثاني هو المتعين ، وقد استدل على ذلك:

أَولاً : بالوجدان العرفي واللغوي .

وثانياً : بان الاطلاق حد للصورة الذهنية الثالثة فأَخذه قيداً معناه وضع اللفظ للصورة الذهنية المحددة به ، وهذا يعني ان مدلول اللفظ أَمر ذهني ولا ينطبق على الخارج .

وعلى هذا فاسم الجنس لا يدل بنفسه على الاطلاق ،

كما لا يدل على التقييد ويحتاج افادة كل منهما الى دال والدال على التقييد خاص عادة ، واما الدال على الاطلاق فهو قرينة عامة تسمى بقرينة الحكمة على ما يأتي ان شاء الله تعالى .

التقابل بين الاطلاق والتقييد :

عرفنا ان الماهية عند ملاحظتها من قبل الحاكم أو غيره تارة تكون مطلقة ، واخرى مقيدة ، وهــذان الوصفان متقابلان ، غير ان الأعلام اختلفوا في تشخيص هوية هذا التقابل ، فهناك القول بانه من تقابل التضاد وهو مختار السيد الاستاذ ، وقول آخر : بانه من تقابل العدم والملكة ، وقول ثالث بانه من تقابل التناقض ، وذلك لان الاطلاق ان كان هو مجرد عدم لحاظ وصف العلم وجوداً وعدماً تم القول الثالث ، وان كان عدم لحاظه حيث يمكن لحاظه تم القول الثاني ، وان كان الاطلاق لحاظ رفض القيد تم القول الاول .

والفوارق بين هذه الاقوال تظهر فيما يلي :

١ ـ لا يمكن تصور حالة ثالثة غير الاطلاق والتقييد على القول الثالث لاستحالة ارتفاع النقيضين ، ويمكن افتراضها على القولين الأولين ، وتسمى بحالة الاهمال .

٢ ـ يرتبط امكان الاطلاق بامكان التقييد على القول الثاني ، فلا يمكن الاطلاق في كل حالة لا يمكن فيها التقييد .

ومثال ذلك : ان تقييد الحكم بالعلم به مستحيل ، فيستحيل الاطلاق ايضاً على القول المذكور ، لان الاطلاق بناء عليه هو عدم التقييد في الموضع القابل ، فحيث لا قابلية للتقييد لا اطلاق .

وهذا خلافاً لما اذا قيل بان مرد التقابل بين الاطلاق والتقييد الى التناقض ، فان استحالة احدهما حينئذ تستوجب كون الآخر ضرورياً لاستحالة ارتفاع النقيضين .

واما اذا قيل بان مرده الى التضاد فتقابل التضاد بطبيعته لا يفترض امتناع احد المتقابلين بامتناع الآخر ولا ضرورته .

والصحيح هو القول الثالث دون الاولين ، وذلك لان

الاطلاق نريد به الخصوصية التي تقتضي صلاحية المفهوم للانطباق على جميع الافراد ، وهذه الخصوصية يكفي فيها مجرد عدم لحاظ اخذ القيد الذي هو نقيض للتقييد ، لان كل مفهوم له قابلية ذاتية للانطباق على كل فرد يحفظ فيه ذلك المفهوم ، وهذه القابلية تجعله صالحاً لاسراء الحكم الثابت له الى افراده شمولياً او بدلياً ، وهذه القابلية بحكم كونها ذاتية لازمة له ولا تتوقف على لحاظ عدم اخذ القيد ، ولا يمكن ان تنفك عنه ، والتقييد لا يفكك بين هذا اللازم وملزومه ، وانما يحدث مفهوماً جديداً مبايناً للمفهوم الاول ـ لان المفاهيم كلها متباينة في عالم الذهن حتى ما كان بينهما عموم مطلق في الصدق ـ وهذا المفهوم الجديد له قابلية ذاتية اضيق دائرة من قابلية المفهوم الاول ، وهكذا يتضح ان الاطلاق يكفي فيه مجرد عدم التقييد .

وبهذا الصدد يجب ان نميز التقابل بين الاطلاق الثبوتي والتقييد المقابل له ـ وهذا ما كنا نتحدث عنه فعلاً ـ عن التقابل بين الاطلاق الإثباتي ، أي عدم ذكر القيد

الكاشف عن الاطلاق بقرينة الحكمة والتقييد المقابل له فان مرد التقابل بين الاطلاق الإثباتي والتقييد المقابل له الى تقابل العدم والملكة فعدم ذكر القيد انما يكشف عن الاطلاق في حالة يمكن فيها للمتكلم ذكر القيد كما مرّ في الحلقة السابقة .

إحترازية القيود وقرينة الحكمة

قد يقول المولى (اكرم الفقير العادل) وقد يقول (اكرم الفقير) ففي الحالة الاولى يكون موضوع الحكم في مرحلة المدلول التصوري للكلام حصة خاصة من الفقير أي الفقير العادل ، وبحكم الدلالة التصديقية الاولى نثبت ان المتكلم قد استعمل الكلام لاخطار صورة حكم متعلق بالحصة الخاصة . وبحكم الدلالة التصديقية الثانية نثبت ان المولى جادٌّ في هذا الكلام بمعنى ان هذا الحكم مجعول وثابت في نفسه حقيقة وليس هازلاً .

وبحكم ظهور الحال في التطابق بين الدلالة التصديقية الاولى والدلالة التصديقية الثانية ، يثبت ان الحكم الجدي المدلول للدلالة التصديقية الثانية متعلق بالحصة الخاصة كما هو كذلك في الدلالة التصديقية الاولى ، وبهذا الطريق نستكشف من اخذ قيد العدالة في المثال أو أي قيد من هذا

القبيل في مرحلة المدلول التصوري والتصديقي الأَولي كونه قيداً في موضوع ذلك الحكم المدلول عليه بالخطاب جداً ، وذلك ما يسمى بقاعدة احترازية القيود ومرجع ظهور التطابق الذي يبرر هذه القاعدة : الى ظاهر حال المتكلم ان كل ما يقوله يريده جداً .

والدلالة التصورية والدلالة التصديقية الأُولى بمجموعهما يكونان الصغرى لهذا الظهور ، إذ يثبتان ما يقوله المتكلم فتنطبق حينئذٍ الكبرى التي هي مدلول لظهور التطابق المذكور .

وقاعدة الاحترازية التي تقوم على أَساس هذا الظهور تقتضي انتفاء الحكم بانتفاء القيد ، الا انها انما تنفي شخص الحكم المدلول لذلك الخطاب ، ولاتنفي أَي حكم آخر من قبيله ، وبهذا اختلفت عن المفهوم في موارد ثبوته حيث انه يقتضي انتفاء طبيعي الحكم وسنخه بانتفاء الشرط على ما تقدم في الحلقة السابقة .

واما في الحالة الثانية فقد انيط الحكم في مرحلة المدلول التصوري بذات الفقير، وقد تقدم ان مدلول اسم

الجنس لا يدخــل فيه التقييد ولا الاطلاق ، والدلالة التصديقية الاولية انما تنطبق على ذلك بمقتضى التطابق بينها وبين الدلالة التصورية للكلام ، وبهذا ينتج ان المتكلم قد أفاد بقوله ثبوت الحكم للفقير ، ولم يفد دخل قيد العدالة في الحكم ولم يقــل ذلك ، لا انه افاد الاطلاق وقال به ، لان صدق ذلك يتوقف على ان يكون الاطلاق دخيلاً في مدلول اللفظ وضعاً ، وقد عرفت عدمه فقصارى ما يمكن تقريره انه لم يذكر القيد ولم يقله ، وهذا يحقق صغرى لظهور حالي سياقي ، وهو ظهور حال المتكلم في انه في مقام بيان موضوع حكمه الجدي بالكامل وهو يستتبع ظهور حاله في ان ما لا يقوله من القيود لا يريده في موضوع حكمه .

وبذلك نثبت ان قيد العدالة غير مأخوذ في موضوع الحكم في الحالة الثانية ، وهو معنى الاطلاق ، وهذا ما يسمى بقرينة الحكمة (او مقدمات الحكمة) .

وبالمقارنة نجد ان الظهور الذي يعتمد عليه الاطلاق غير

الظهور الذي تعتمد عليه قاعدة احترازية القيود ، فتلك تعتمد على ظهور حال المتكلم في ان ما يقوله يريده .

والاطلاق يعتمد على ظهور حاله في ان ما لا يقوله لا يريده ، ويمكن القول بان الظهور الأول هو ظهور التطابق بين المدلول اللفظي للكلام والمدلول التصديقي الجدي ايجابياً (نريد بالمدلول اللفظي المدلول المتحصل من الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الاولى) .

وان الظهور الثاني هو ظهور التطابق بينهما سلبياً ، ويلاحظ ان ظهور حال المتكلم في التطابق الايجابي - أي في أن ما يقوله يريده - اقوى من ظهور حاله في التطابق السلبي - أي في ان ما لا يقوله لا يريده - .

ومن هنا صح القول بانه متى ما تعارض المدلول اللفظي لكلام مع اطلاق كلام آخر ، قدم المدلول اللفظي على الاطلاق وفقاً لقواعد الجمع العرفي .

ويتضح مما ذكرناه ان جوهر الاطلاق يتمثل في مجموع امرين :

الاول : يشكل الصغرى لقرينة الحكمة ، وهو ان تمام ما ذكر وقيل موضوعاً للحكم بحسب المدلول اللفظي للكلام هو الفقير ولم يؤخذ فيه قيد العدالة .

والثاني : يشكل الكبرى لقرينة الحكمة ، وهو ان ما لم يقله ولم يذكره اثباتاً لا يريده ثبوتاً ، لان ظاهر حال المتكلم انه في مقام بيان تمــام موضوع حكمه الجدي بالكلام ، وتسمى هاتان المقدمتان بمقدمات الحكمة .

فاذا تمت هاتان المقدمتان تكونت للكلام دلالة على الاطلاق وعدم دخل أي قيد لم يذكر في الكلام .

ولا شك في ان هذه الدلالة لا توجد في حالة ذكر القيد في نفس الكلام، لان دخله في موضوع الحكم يكون طبيعياً حينئذ ما دام القيد داخلاً في جملة ما قاله وتختل بذلك المقدمة الصغرى .

وانما وقع الشك والبحث في حالتين :

الاولى : اذا ذكر القيد في كلام منفصل آخر فهــل يؤدي ذلك الى عدم دلالة الكلام الاول على الاطلاق رأساً

كما هي الحالة في ذكره متصلاً ، او ان دلالة الكلام الاول على الاطلاق تستقر بعدم ذكر القيد متصلا والكلام المنفصل المفترض يعتبر معارضاً لظهور قائم بالفعل وقد يقدم عليه وفقاً لقواعد الجمع العرفي ؟

ويتحدد هذا البحث على ضوء معرفة ان ذلك الظهور الحالي الذي يشكل الكبرى ، هل يقتضي كون المتكلم في مقام بيان تمـــام موضوع الحكم بشخص كلامه او بمجموع كلماته ؟ فعلى الاول يكون صغراه عدم ذكرالقيد متصلاً بالكلام ، ويكون ظهور الكلام في الاطلاق منوطاً بعدم ذكر القيد في شخص ذلك الكلام فلا ينهدم بمجيء التقييد في كلام منفصل. وعلى الثاني تكون صغراه عدم ذكر القيد ولو في كلام منفصل فينهدم اصل الظهور بمجيء القيد في كلام آخر .

والمتعين بالوجدان العرفي الاول ، بل يلزم على الثاني عدم امكان التمسك بالاطلاق في موارد احتمال البيـــان المنفصل لان ظهور الكلام في الاطلاق اذا كان منوطاً بعدم

ذكر القيد ولو منفصلاً فلا يمكن احرازه مع احتمال ورود القيد في كلام منفصل .

الثانية : اذا كان هناك قدر متيقن في مقام التخاطب ، فهل يمنع عن دلالة الكلام على الاطلاق او لا ؟ وتوضيح ذلك ان المطلق اذا صدر من المولى ، فتارة تكون حصصه متكافئة في الاحتمال فيكون من الممكن اختصاص الحكم بهذه الحصة دون تلك او بالعكس او شموله لهما معاً ، وهذا معناه عدم وجود قدر متيقن وفي مثل ذلك تتم قرينة الحكمة بلا اشكال .

وثانية تكون احدى الحصتين اولى بالحكم من الحصة الاخرى ، غير انها اولوية علمت من خارج ذلك الكلام الذي اشتمل على المطلق ، وهذا ما يسمى بالقدر المتيقن من الخارج ، والمعروف في مثل ذلك تمامية قرينة الحكمة ايضاً .

وثالثة يكون نفس الكلام صريحاً في تطبيق الحكم على احدى الحصتين ، كما اذا كانت هي مورد السؤال

وجاءَ المطلق كجواب على هذا السؤال من قبيل ان يسأل شخص من المولى عن اكرام الفقير العادل فيقول لـــه اكرم الفقير ، وهذا ما يسمى بالقدر المتيقن في مقـــام التخاطب، وقد اختار صاحب الكفاية رحمه الله ان هذا يمنع من دلالة الكلام على الاطلاق ، إذ في هذه الحالة قد يكون مراده مختصاً بالقدر المتيقن وهو الفقير العادل في المثال لان كلامه وافٍ ببيان القدر المتيقن ، فلا يلزم حينئذٍ ان يكون قد اراد ما لم يقله .

والجواب على ذلك ان ظاهر حال المتكلم ، كما عرفت في كبرى قرينة الحكمة انه في مقام بيان تمام الموضوع لحكمه الجدي بالكلام ، فاذا كانت العدالة جزءًا مـــن الموضوع يلزم ان لا يكون تمام الموضوع بيناً ، إذ لا يوجد ما يدل على قيد العدالة .

ومجرد ان الفقير العادل هو المتيقن في الحكم لا يعني اخذ قيد العدالة في الموضوع ، فقرينة الحكمة تقتضي اذن عدم دخل قيد العدالة حتى في هذه الحالة .

وبذلك يتضح ان قرينة الحكمة ـ أي ظهور الكلام في الاطلاق ـ لا تتوقف على عدم المقيد المنفصل ولا على عدم القدر المتيقن بل على عدم ذكر القيد متصلاً .

هذا هو البحث في اصل الاطلاق وقرينة الحكمة ، وتكميلاً لنظرية الاطلاق لا بد من الإشارة الى عـــدة تنبيهات :

التنبيه الاول : ان اساس الدلالة على الاطلاق ، كما عرفت ، هو الظهور الحالي السياقي ، وهذا الظهور دلالته تصديقية ، ومن هنا كانت قرينة الحكمة الدالة على الاطلاق ناظرة الى المدلول التصديقي للكلام ابتداءً ، ولا تدخل في تكوين المدلول التصوري خلافاً لما اذا قيل بان الدلالة على الاطلاق وضعية لأَخذه قيداً في المعنى الموضوع له ، فانها تدخل حينئذٍ في تكوين المدلول التصوري .

التنبيه الثاني : إن الاطلاق تارة يكون شمولياً يستدعي تعدد الحكم بتعدد ما لطرفه من افراد ، واخرى بدليـــاً يستدعي وحدة الحكم .

فاذا قيل : اكرم العالم كان وجوب الاكرام متعدداً بتعدد افراد العالم ، ولكنه لا يتعدد في كل عالم بتعدد افراد الاكرام . وقد يقال : إن قرينة الحكمة تنتج تارة الاطلاق الشمولي ، واخرى الاطلاق البـــدلي ، ويعترض على ذلك بأَن قرينة الحكمة واحــدة فكيف تنتج تارة الاطلاق الشمولي ، واخرى الاطلاق البدلي ؟

وقد أُجيب على هذا الاعتراض بعدة وجوه :

الاول : ما ذكره السيد الاستاذ من أَن قرينة الحكمة لا تثبت الا الاطلاق بمعنى تقييد القيد ، واما البدلية والاستغراقية فيثبت كل منهما بقرينة اضافية ، فالبدلية في الاطلاق في متعلق الامر مثلاً تثبت بقرينة اضافية ، وهي ان الشمولية غير معقولة لان ايجاد جميع افراد الطبيعة غير مقدور للمكلف عادة ، والشمولية في الاطلاق في متعلق النهي مثلاً ، تثبت بقرينة اضافية ، وهي ان البدلية غير معقولة ، لان ترك احد افراد الطبيعة على البدل ثابت بدون حاجة الى النهي .

ولا يصلح هذا الجواب لحل المشكلة اذ توجد حالات يمكن فيها الاطلاق الشمولي والبدلي معاً ، ومع هذا يعين الشمولي بقرينة الحكمة ، كما في كلمة عالم في قولنا اكرم العالم ، فلا بد اذن من اساس لتعيين الشمولية او البدلية غير مجرد كون بديله مستحيلاً .

الثاني : ما ذكره المحقق العراقي رحمه الله من ان الاصل في قرينة الحكمة انتاج الاطلاق البدلي ، والشمولية عناية اضافية بحاجة الى قرينة ، وذلك لان هذه القرينة تثبت ان موضوع الحكم ذات الطبيعة بدون قيـــد والطبيعة بدون قيد تنطبق على القليل والكثير وعلى الواحد والمتعدد .

فلو قيل : اكرم العالم وجرت قرينة الحكمة لاثبات الاطلاق كفى في الامتثال اكرام الواحد لانطباق الطبيعة عليه ، وهذا معنى كون الاطلاق من حيث الاساس بديلاً دائماً ، واما الشمولية فتحتاج الى ملاحظة الطبيعة سارية في جميع افرادها ، وهي مؤونة زائدة تحتاج الى قرينة .

الثالث : ان يقال خلافاً لذلك ، ان الماهية عندما تلحظ

بدون قيد وينصب عليها حكم ، انما ينصب عليها ذلك بما هي مرآة للخارج فيسري الحكم نتيجة لذلك الى كل فرد خارجي تنطبق عليه تلك المرآة الذهنية ، وهذا معنى تعدد الحكم وشموليته .

واما البدلية كما في متعلق الأَمر ، فهي التي تحتاج الى عناية ، وهي تقييد الماهية بالوجود الاول ، فقول (صلِّ) يرجع الى الأَمر بالوجود الاول ، ومن هنا لا يجب الوجود الثاني ، وعلى هذا فالأَصل في الاطلاق الشمولية ما لم تقم قرينة على البدلية ، وتحقيق الحال في المسألة يوافيك في بحث اعلى ان شاءَ الله تعالى .

التنبيه الثالث : اذا لاحظنا متعلق النهي في «لا تكذب» ، ومتعلق الأَمر في «صلِّ» ، نجد أَن الحكم في الخطاب الأَول يشتمل على تحريمات متعددة بعدد افراد الكذب وكل كذب حرام بحرمة تخصه ، ولو كذب المكلف كذبتين يعصي حكمين ولا يستحق عقابين .

واما الحكم في الخطاب الثاني فلا يشتمل الا على وجوب واحد . فلو ترك المكلف الصلاة لكان ذلك عصياناً واحداً

ويستحق بسببه عقاباً واحداً ، وهذا من نتائج الشمولية في اطلاق متعلق النهي التي تقتضي تعدد الحكم والبدلية في اطلاق متعلق الأمر الذي يقتضي وحدة الحكم .

ولكن قد يتجاوز هذا ويفترض النهي في حالة لا يعبر الا عن تحريم واحد ، كما في النهي المتعلق بماهية لاتقبل التكرار من قبيل (لا تحدث) بناء على ان الحدث لا يتعدد ، ففي هذه الحالة يكون التحريم واحداً ، كما ان الوجوب في (صلِّ) واحد ، ولكن مع هذا نلاحظ ان هناك فارقاً يظل ثابتاً بين الأمر والنهي او بين الوجوب والتحريم ، وهو ان الوجوب الواحد المتعلق بالطبيعة لا يستدعي الا الإتيان بفرد من افرادها ، واما التحريم الواحد المتعلق بها فهو يستدعي اجتناب كل افرادها ولا يكفي ان يترك بعض الافراد .

وهذا الفارق ليس مرده الى الاختلاف في دلالة اللفظ او الاطلاق ، بل الى امر عقلي وهو ان الطبيعة توجد بوجود فرد واحد ، ولكنها لا تنعدم الا بانعدام جميع افراذها .

وحيث ان النهي عن الطبيعة يستدعي انعدامها فلا بد من ترك سائر افرادها .

وحيث ان الأمر بها يستدعي إيجادها فيكفي ايجاد فرد من افرادها .

التنبيه الرابع : انه في الحالات التي يكون الاطلاق فيها شمولياً يسري الحكم الى كل الافراد فيكون كل فرد من الطبيعة المطلقة شمولياً موضوعاً لفرد من الحكم ، كما في الاطلاق الشمولي للعالم في (اكرم العالم) ولكن هذا التكثر في الحكم والتكثر في موضوعه ليس على مستوى الجعل ولحاظ المولى عند جعله للحكم بوجوب الاكرام على طبيعي العالم ، فان المولى في مقام الجعل يلاحظ طبيعي العالم ولا يلحظ العلماء بما هم كثرة ، فبنظره الجعلي ليس لديه الا موضوع واحد وحكم واحد ، ولكن التكثر يكون في مرحلة المجعول ، وقد ميزنا سابقاً بين الجعل والمجعول ، وعرفنا ان فعلية المجعول تابعة لفعلية موضوعه خارجاً فيتكثر وجوب الاكرام المجعول في المثال تبعاً لتكثر افراد العالم في الخارج .

والخطاب الشرعي مفاده ومدلوله التصديقي ، انما هو الجعل ، أي الحكم على نحو القضية الحقيقية ، وليس ناظراً الى فعلية المجعول ، وهذا يعني ان الشمولية وتكثر الحكم في موارد الاطلاق الشمولي انما يكون في مرتبة غير المرتبة التي هي مفاد الدليل .

ومن هنا صح القول بان السريان بمعنى تعدد الحكم وتكثره الثابت بقرينة الحكمة ليس من شؤون مدلول الكلام ، بل هو من شؤون عالم التحليل والمجعول .

أدواتُ العُـمُوم

تعريف العموم وأقسامه :

العموم هو الاستيعاب المدلول عليه باللفظ ، وباشتراط أن يكون مدلولاً عليه باللفظ يخرج المطلق الشمولي ، فان الشمولية فيه ليست مدلولة للكلام لانها من شؤون عالم المجعول ، والكلام انما ينظر الى عالم الجعل خلافاً للعام فان تكثر الافراد فيه ملحوظ في نفس مدلول الكلام وفي عالم الجعل. ودلالة الكلام على الاستيعاب تفترض عادةً دالين :

احدهما : يدل على نفس الاستيعاب ويسمى بأداة العموم .

والآخر : يدل على المفهوم المستوعب لأفراده ويسمى بمدخول الاداة .

ففي قولنا : اكرم كل فقير الدال على الاستيعاب كلمة

(كل) والدال على المفهوم المستوعب لافراده كلمة (فقير) .
وأداة العموم الدالة على الاستيعاب ، تارة تكون اسماً وتدل على الاستيعاب بما هو مفهوم اسمي ، كما في كل وجميع .

واخرى تكون حرفاً وتدل عليه بما هو نسبة استيعابية ، كما في لام الجمع في قولنا : العلماء بناء على ان الجمع المعرف باللام يدل على العموم ، فإن اداة العموم فيه هي اللام ، واللام حرف فاذا دلت على الاستيعاب ، فهي انما تدل عليه بما هو نسبة ، وسيأتي تصوير ذلك ان شاءَ الله تعالى .

ثم ان العموم ينقسم الى الاستغراقي والبدلي والمجموعي ، لان الاستيعاب لكل افراد المفهوم يعني مجموعة تطبيقاته على افراده ، وهذه التطبيقات تارة تلحظ عرضية ، واخرى تبادلية ، فالثاني هو البدلي ، والاول ان لوحظت فيه عناية وحدة تلك التطبيقات ، فهو المجموعي والا فهو عموم استغراقي .

وقد يقال إن انقسام العموم الى هذه الاقسام انما هو

في مرحلة تعلق الحكم به ، لان الحكم ان كان متكثراً بتكثر الافراد فهو استغراقي ، وان كان واحداً ويكتفى في امتثاله بأي فرد من الافراد فهو بدلي ، وان كان يقتضي الجمع بين الافراد فهو مجموعي .

ولكن الصحيح ان هذا الانقسام يمكن افتراضه بقطع النظر عن ورود الحكم لوضوح الفرق بين التصورات التي تعطيها كلمات من قبيل جميع العلماء ، واحد العلماء ، ومجموع العلماء ، حتى لو لوحظت بما هي كلمات مفردة وبدون افتراض حكم ، فالاستغراقية والبدلية والمجموعية تعبر عن ثلاث صور ذهنية للعموم ينسجها ذهن المتكلم وفقاً لغرضه ، توطئة لجعل الحكم المناسب عليها .

نحو دلالة أدوات العموم :

لا شك في وجود أدوات تدل على العموم بالوضع ، ككلمة كل وجميع ونحوهما من الالفاظ الخاصة بافادة الاستيعاب ، غير ان النقطة الجديرة بالبحث فيها وفي كل ما يثبت أنه من أدوات العموم هي ان اسراء الحكم الى تمام افراد مدخول الاداة ـ أي (عالم) مثلا في قولنا

(اكرم كل عالم) ـ هل يتوقف على اجراء الاطلاق وقرينة الحكمة في المدخول أو أن دخول اداة العموم على الكلمة ينفيها عن قرينة الحكمة وتتولى الاداة نفسها دور تلك القرينة .

وظاهر كلام صاحب الكفاية رحمه الله ان كلا الوجهين ممكن من الناحية النظرية ، لان اداة العموم اذا كانت موضوعة لاستيعاب ما يراد من المدخول، تعين الوجه الاول ، لان المراد بالمدخول لا يعرف حينئذٍ من ناحية الاداة بل من قرينة الحكمة . واذا كانت موضوعة لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه تعين الوجه الثاني ، لان مفاد المدخول صالح ذاتاً للانطباق على تمام الافراد فيتم تطبيقه عليها فعلا بتوسط الاداة مباشرة وقد استظهر ـ بحق ـ الوجه الثاني .

وقد يبرهن على ابطال الوجه الاول ببرهانين :

البرهان الاول : لزوم اللغوية منه ، كما تقدم توضيحه في الحلقة السابقة . ولكن التحقيق عدم تمامية هذا البرهان

لعدم لزوم لغوية وضع الاداة للعموم من قبل الواضع ، ولا لغوية استعمالها في مقام التفهيم من قبل المتكلم ، وذلك لان العموم والاطلاق ليس مفادهما مفهوماً وتصوراً شيء واحد ، فان اداة العموم مفادها الاستيعاب وإراءة الافراد في مرحلة مدلول الخطاب ، واما قرينة الحكمة فلا تفيد الاستيعاب ، ولا ترى الافراد في مرحلة مدلول الخطاب ، بل تفيد نفي الخصوصيات ولحاظ الطبيعة مجردة عنها ، فالتكثر ملحوظ في العموم بينما الملحوظ في الاطلاق ذات الطبيعة ، وهذا يكفي لتصحيح الوضع حتى لو لم ينته الى نتيجة عملية بالنسبة الى الحكم الشرعي ، لان الفائدة المترقبة من الوضع انما هي افادة المعاني المختلفة ، وكذلك يكفي لتصحيح الاستعمال ، إذ قد يتعلق غرض المستعمل بإفادة التكثر بنفس مدلول الخطاب .

البرهان الثاني : ان قرينة الحكمة ناظرة كما تقدم في بحث الاطلاق الى المدلول التصديقي الجدي ، فهي تعين المراد التصديقي ، ولا تساهم في تكوين المدلول التصوري ،

واداة العموم تدخل في تكوين المدلول التصوري للكلام ، فلو قيل بانها موضوعة لاستيعاب المراد من المدخول الذي تعينه قرينة الحكمة وهو المدلول التصديقي ، كان معنى ذلك ربط المدلـول التصوري للاداة بالمدلول التصديقي لقرينة الحكمة ، وهـذا واضح البطلان لأن المدلول التصوري لكل جزء من الكلام انما يرتبط بما يساويه من مدلول الاجزاء الاخرى ، أي بمدلولاتها التصورية ، ولا شك في أن للاداة مدلولاً تصورياً محفوظاً حتى لو خلا الكلام الذي وردت فيه من المدلول التصديقي نهائياً ، كما في حالات الهزل ، فكيف يناط مـدلولها الوضعي بالمدلول التصديقي .

العموم بلحاظ الاجزاء والافراد :

يلاحظ أن كلمة «كل» مثلاً ترد على النكرة فتدل على العموم والاستيعاب لافراد هذه النكرة ، وترد على المعرفة فتدل على العموم والاستيعاب أيضاً ، لكنه استيعـاب لاجزاء مدلول تلك المعرفة لا لافرادها . ومن هنا اختلف

قولنا «اقرأ كل كتاب» عن قولنا «اقرأ كل الكتاب» ،وعلى هذا الاساس يطرح السؤال التالي :

هل أن لأداة العموم وضعين لنحوين من الاستيعاب وإلا كيف فهم منها في الحالة الاولى استيعاب الافراد ، وفي الحالة الثانية استيعاب الاجزاء ؟

وقد اجاب المحقق العراقي (رحمه الله) على هذا السؤال: بان (كل) تدل على استيعاب مدخولها للافراد ، ولكن اتجاه الاستيعاب نحو الاجزاء في حالة كون المدخول معرفاً باللام ،من اجل أن الاصل في اللام ان يكون للعهد ، والعهد يعني تشخيص الكتاب في المثال المتقدم ، ومع التشخيص لا يمكن الاستيعاب للافراد فيكون هذا قرينة عامة على اتجاه الاستيعاب نحو الاجزاء كلما كان المدخول معرفاً باللام .

دلالة الجمع المعرف باللام على العموم :

قد عد الجمع المعرف باللام من ادوات العموم ولا بد من تحقيق كيفية دلالة ذلك على العموم ثبوتاً اولاً ، ثم تفصيل الكلام في ذلك اثباتاً .

اما الامر الاول : فهناك تصويرات لهذه الدلالة : منها ان ان يقال : إن الجمع المعرف باللام يشتمل على ثلاث دوال ، احدها : مادة الجمع التي تدل في كلمة (العلماء) على طبيعي العالم .

والآخر : هيئة الجمع التي تدل على مرتبة من العدد لا تقل عن ثلاثة من افراد تلك المادة .

والثالث : اللام وتفترض دلالتها على استيعاب هذه المرتبة لتمام افراد المادة ، ويكون الاستيعاب مدلولاً للام بما هو معنى حرفي ، ونسبة استيعابية قائمة بين المستوعب (بالكسر) وهو مدلول هيئة الجمع ، والمستوعب (بالفتح) وهو مدلول مادة الجمع .

واما الامر الثاني : فإثبات اقتضاء اللام الداخلة على الجمع للعموم يتوقف على احدى دعويين :

اما ان يدعى وضعها للعموم ابتداء ، وحيث ان اللام الداخلة على المفرد لا تدل على العموم ، فلا بد أن يكون المدعى وضع اللام الداخلة على الجمع بالخصوص لذلك .

واما ان يدعى انها تدل على معنى واحد في موارد دخولها على المفرد وعلى الجمع ، وهو التعين في المدخول على ما تقدم في معنى اللام الداخلة على اسم الجنس في الحلقة السابقة .

فاذا كان مدخولها اسم الجنس، كفى في التعين المدلول عليه باللام تعين الجنس الذي هو نحو تعين ذهني للطبيعة كما تقدم في محله .

واذا كان مدخولها الجمع ، فلا بد من فرض التعين في الجمع ، ولا يكفي التعين الذهني للطبيعة المدلولة لمادة الجمع ، وتعين الجمع بما هو جمع انما يكـون بتحدد الافراد الداخلة فيه ، وهذا التحدد لا يحصل الا مع ارادة المرتبة الاخيرة من الجمع المساوقة للعموم لأنّ أي مرتبة أُخرى لا يتميز فيها ـ من ناحية اللفظ ـ الفرد الداخل عن الخارج .

النكرة في سياق النهي أو النفي :

ذكر بعض ان وقوع النكرة في سياق النهي أَو النفي من ادوات العموم ، واكبر الظن ان الباعث على هذه الدعوى

ان النكرة كما تقدم في حالات اسم الجنس من الحلقة السابقة يمتنع اثبات الاطلاق الشمولي لها بقرينة الحكمة ، لان مفهومها يأبى عن ذلك ، بينما نجد اننا نستفيد الشمولية في حالات وقوع النكرة في سياق النهي أو النفي ، فلا بد ان يكون الدال على هذه الشمولية شيئاً غير اطلاق النكرة نفسها ، فمن هنا يدعى ان السياق - أي وقوع النكرة متعلقاً للنهي أو النفي - من ادوات العموم ليكون هو الدال على هذه الشمولية .

ولكن التحقيق ان هذه الشمولية - سواء كانت على نحو شمولية العام او على نحو شمولية المطلق - بحاجة الى افتراض مفهوم اسمي قابل للاستيعاب والشمول لافراده بصورة عرضية لكي يدل السياق حينئذ على استيعابه لافراده ، والنكرة لا تقبل الاستيعاب العرضي كما تقدم .

فمن اين يأتي المفهوم الصالح لهذا الاستيعاب لكي يدل السياق على عمومه وشموله ؟

ومن هنا نحتاج إذن الى تفسير للشمولية التي نفهمها

من النكرة الواقعة في سياق النهي والنفي، ويمكن ان يكون ذلك باحد الوجهين التاليين :

الاول : ان يدعى كون السياق قرينة على اخراج الكلمة عن كونها نكرة ، فيكون دور السياق اثبات ما يصلح للاطلاق الشمولي .

واما الشمولية فتثبت باجراء قرينة الحكمة في تلك الكلمة بدون حاجة الى افتراض دلالة السياق نفسه على الشمولية والعموم .

الثاني : ما ذكره صاحب الكفاية (رحمه الله) من أن الشمولية ليست مدلولاً لفظياً ، وانما هي بدلالة عقلية ، لان النهي يستدعي اعدام متعلقه ، والنكرة لا تنعدم ما دام هناك فرد واحد .

غير ان هذه الدلالة العقلية انما تعين طريقة امتثال النهي ، وان امتثاله لا يتحقق الا بترك جميع افراد الطبيعة ، ولا تثبت الشمولية بمعنى تعدد الحكم والتحريم بعدد تلك الافراد كما هو واضح .

المَفَاهِيمُ

تعريف المفهوم :

لا شك في أن المفهوم مدلول التزامي للكلام ، ولا شك ايضاً في أنه ليس كل مدلول التزامي يعتبر مفهوماً بالمصطلح الاصولي .

ومن هنا احتجنا الى تعريف يميز المفهوم عن بقية المدلولات الالتزامية .

وقد ذكر المحقق النائيني (رحمه الله) بهذا الصدد أن المفهوم هو اللازم البين مطلقاً أو اللازم البين بالمعنى الاخص في مصطلح المناطقة .

ونلاحظ على ذلك أن بعض الأدلة التي تساق لاثبات مفهوم الشرط مثلا تثبت المفهوم كلازم عقلي بحت دون أن يكون مبينا على ما يأتي ان شاء الله تعالى .

فالاولى أن يقال : إن المدلول الالتزامي تارة يكون متفرعاً

على خصوصية الموضوع في القضية المدلولة للكلام بالمطابقة على نحو يزول باستبداله بموضوع آخر .

واخرى يكون متفرعاً على خصوصية المحمول بهذا النحو ، وثالثة يكون متفرعاً على خصوصية الربط القائم بين طرفي القضية على نحو يكون محفوظاً ولو تبدل كلا الطرفين ، فقولنا: «اذا زارك ابن كريم وجب احترامه» يدل التزاماً على وجوب احترام الكريم نفسه عند زيارته وعلى وجوب تهيئة المقدمات التي يتوقف عليها احترام الابن الزائر ، وعلى انه لا يجب الاحترام المذكور في حالة عدم الزيارة .

والمدلول الاول مرتبط بالموضوع ، فلو بدلنا ابن الكريم باليتيم مثلاً ، لم يكن له هذا المدلول .

والمدلول الثاني مرتبط بالمحمول وهو الوجوب ، فلو بدلناه بالاباحة لم يكن له هذا المدلول .

والمدلول الثالث متفرع على الربط الخاص بين الجزاء والشرط ، ومهما غيرنا من الشرط والجزاء يظل المدلول الثالث بروحه ثابتاً معبراً عن انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط ،

وان كان التغيير ينعكس عليه فيغير من مفرداته تبعاً لما يحدث في المنطوق من تغير في المفردات .

وهذا هو المفهوم ، لكن على ان يتضمن انتفاء طبيعي الحكم لا شخص الحكم المدلول عليه بالخطاب تمييزاً للمفهوم عن قاعدة احترازية القيود التي تقتضي انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد .

ضابط المفهوم :

ونريد الآن أن نعرف الربط المخصوص الذي يؤخذ في المنطوق ويكون منتجاً للمفهوم ، وتوضيح ذلك انَّا اذا أَخذنا الجملة الشرطية كمثال للقضايا التي يبحث عن ضابط ثبوت المفهوم لها ، نجد ان لها مدلولاً تصورياً ، ومدلولاً تصديقياً .

وحينما نفترض المفهوم للجملة الشرطية تارة ، نفترضه على مستوى مدلولها التصوري ، بمعنى ان الضابط الذي به يثبت المفهوم يكون داخلاً في المدلول التصوري للجملة ، واخرى نفترضه على مستوى مدلولها التصديقي ، بمعنى

ان الضابط الذي به يثبت المفهوم لا يكون مدلولاً عليه بدلالة تصورية بل بدلالة تصديقية .

اما الضابط لإفادة المفهوم في مرحلة المدلول التصوري ، فهو ان يكون الربط المدلول عليه بالاداة أَو الهيئة في هذه المرحلة من النوع الذي يستلزم الانتفاء عند الانتفاء ، لان ربط قضية أَو حادثة بقضية أَو حادثة اخرى اذا اردنا ان نعبر عنه بمعنى اسمي وجدنا بالامكان التعبير عنه بشكلين :

فنقول تارة (زيارة شخص للانسان تستلزم أَو توجد وجوب اكرامه) .

ونقول اخرى (ان وجوب اكرام شخص يتوقف على زيارته ، او هو معلق على فرض الزيارة وملتصق بها) .

ففي القول الأَول استعملنا معنى الاستلزام ، وفي القول الثاني استعملنا معنى التوقف والتعليق والالتصاق . والمعنى الاول لا يدل التزاماً على الانتفاء عند الانتفاء ، والثاني يدل عليه .

فلكي تكون الجملة الشرطية مثلاً ، مشتملة في مرحلة المدلول التصوري على ضابط إفادة المفهوم ،لا بد أن تكون دالة على ربط الجزاء بالشرط بما هو معنى حرفي موازٍ للمعنى الاسمي للتوقف والالتصاق لا على الربط بما هو معنى حرفي مواز للمعنى الاسمي لاستلزام الشرط للجزاء .

ولا بد اضافة الى ذلك ان يكون المرتبط على نحو التوقف والالتصاق طبيعي الوجوب لا وجوباً خاصاً ، والا لم يقتض التوقف الا انتفاء ذلك الوجوب الخاص ، وهذا القدر من الانتفاء يتحقق بنفس قاعدة احترازية القيود ولو لم نفترض مفهوماً .

واذا ثبتت دلالة الجملة في مرحلة المدلول التصوري على النسبة التوقفية والالتصاقية ثبت المفهوم ،ولو لم يثبت كون الشرط علة للجزاء أو جزء علة له بل ولو لم يثبت اللزوم اطلاقاً وكان التوقف لمجرد صدقة . واما على مستوى المدلول التصديقي للجملة فقد تكشف الجملة في هذه المرحلة عن معنى يبرهن على ان الشرط علة منحصرة ، او جزء علة منحصرة للجزاء ، وبذلك يثبت المفهوم ، وهذا من قبيل

المحاولة الهادفة لاثبات المفهوم تمسكاً بالاطلاق الأحوالي للشرط لاثبات كونه مؤثراً على أي حال سواء سبقه شيء آخر أو لا ، ثم لاستنتاج انحصار العلة بالشرط من ذلك ، اذ لو كانت للجزاء علة اخرى لما كان الشرط مؤثـــراً في حال سبق تلك العلة ، فان هذا انتزاع للمفهوم من المدلـــول التصديقي ، لان الاطلاق الاحوالي للشرط مدلول لقرينة الحكمة ، وقد تقدم سابقاً ان قرينة الحكمة ذات مدلول تصديقي ولا تساهم في تكوين المدلول لتصوري .

هذ ما ينبغي ان يقال في تحديد الضابط .

واما المشهور فقد اتجهوا الى تحديد الضابط للمفهوم في ركنين – كما مر بنا في الحلقة السابقة – .

احدهما : استفادة اللزوم العلي الانحصاري .

والآخر : كون المعلق مطلق الحكم لا شخصه ، ولا كلام لنا فعلا في الركن الثاني . واما الركن الاول فالالتزام بركنيته غير صحيح ، اذ يكفي في اثبات المفهوم – كما تقدم – دلالة الجملة على الربط بنحو التوقف ولو كان على سبيل الصدفة .

مورد الخلاف في ضابط المفهوم :

ثم ان المحقق العراقي (رحمه الله) ذهب الى انه لا خلاف في ان جميع الجمل التي تكلم العلماء عن دلالتها على المفهوم تدل على الربط الخاص المستدعي للانتفاء عند الانتفاء ، أي على التوقف ، وذلك بدليل ان الكل متفقون على انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد ـ شرطاً او وضعاً ـ وانما اختلفوا في انتفاء طبيعي الحكم ، فلولا اتفاقهم على ان الجملة تدل على الربط الخاص المذكور لما تسالموا على انتفاء الحكم ولو شخصاً بانتفاء القيد ، وعلى هذا الأساس فالبحث في اثبات المفهوم في مقابل المنكرين له ينحصر في مدى امكان اثبات ان طرف الربط الخاص المذكور ليس هو شخص الحكم ، بل طبيعيه ليكون هذا الربط مستدعياً لانتفاء الطبيعي بانتفاء القيد ،وامكان اثبات ذلك مرهون باجراء الاطلاق ، وقرينة الحكمة في مفاد هيئة الجزاء ونحوها مما يدل على الحكم في القضية .

وهكذا يعود البحث في ثبوت المفهوم لجملة اذا كان

الانسان عالماً فاكرمه أَو لجملة اكرم الانسان العالم ، الى انه هل يجري الاطلاق في مفاد اكرم في الجملتين لاثبات ان المعلق على الشرط او الوصف طبيعي الحكم أَولا ، ونسمي هذا بمسلك المحقق العراقي في اثبات المفهوم .

مفهوم الشرط :

ذهب المشهور الى دلالة الجملة الشرطية على المفهوم ، وقرب ذلك بعدة وجوه :

الاول : دعوى دلالة الجملة الشرطية بالوضع على أَن الشرط علة منحصرة للجزاء ، وذلك بشهادة التبادر ، وعلى الرغم من صحة هذا التبادر .

اصطدمت الدعوى المذكورة بملاحظة ، وهي انها تؤدي الى افتراض التجوز عند استعمال الجملة الشرطية في موارد عدم الانحصار ، وهو خلاف الوجدان ، فكأَنه يوجد في الحقيقة وجدانان لا بد من التوفيق بينهما :

أَحدهما : وجدان التبادر المدعي في هذا الوجه .

والآخر : وجدان عدم الإِحساس بالتجوز عند استعمال الجملة الشرطية في حالات عدم الانحصار .

الثاني : دعوى دلالة الجملة الشرطية على اللزوم وضعاً ، وعلى كونه لزوماً عليا انحصارياً بالانصراف لانه اكمل افراد اللزوم ، ولوحظ على ذلك ان الاكملية لا توجب الانصراف ، وان الاستلزام في فرض الانحصار ليس بأقوى منه في فرض عدم الانحصار .

الثالث دعوى دلالة الاداة على الربط اللزومي وضعاً ، ودلالة تفريع الجزاء على الشرط في الكلام على تفرعه عنه ثبوتاً ، وكون الشرط علة تامة له لأصالة التطابق بين مقام الإثبات والكلام ، ومقام الثبوت والواقع ، ودلالة الاطلاق الاحوالي في الشرط على انه علة تامة بالفعل دائماً ، وهذا يستلزم عدم وجود علة أخرى للجزاء والا لكانت العلة في حال اقترانها المجموع لا الشرط بصورة مستقلة لاستحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد ، فيصبح الشرط جزء العلة ، وهو خلاف الاطلاق الاحوالي المذكور .

ويبطل هذا الوجه بالملاحظات التالية :

اولاً : انه لا ينفي – لو تمّ – وجود علة اخرى للجزاء فيما اذا احتمل كونها مضادة بطبيعتها للشرط ، او دخالة

عدم الشرط في عليتها للجزاء ، فان احتمال علة اخرى من هذا القبيل لا ينافي الاطلاق الاحوالي للشرط ، اذ ليس من احوال الشرط حينئذ حالة اجتماعه مع تلك العلة .

ثانياً : ان كون الشرط علة للجزاء لا يقتضيه مجرد تفريغ الجزء على الشرط في الكلام الكاشف عن التفريع الثبوتي والواقعي ، وذلك لان التفريع الثبوتي لا ينحصر في العلية ، بدليل ان التفريع بالفاء كما يصح بين العلة والمعلول ، كذلك بين الجزء والكل والمتقدم زمانـاً والمتـأخر ، كذلك فلا معين لاستفادة العلية من التفريع .

ثالثاً : اذا سلمنا استفادة علية الشرط للجزاء مـن التفريع نقول : ان كون الشرط علة تامة للجزاء لا يقتضيه مجرد تفريع الجزاء على الشرط لان التفريع يناسب مع كون المفرع عليه جزء العلة ، وانما يثبت بالاطلاق ، لان مقتضى اطلاق ترتب الجزاءِ على الشرط انه ترتب عليه في جميع الحالات مع انه لو كان الشرط جزءاً من العلة التامة لاختص ترتب الجزاءِ على الشرط بحالة وجـود الجزءِ الآخر ، فاطلاق ترتب الجزاءِ على الشرط في جميع

الحالات ينفي كون الشرط جزء العلـة ، الا انه انما ينفي النقصان الذاتي للشرط (والنقصان الذاتي معناه كونه بطبيعته محتاجاً في إيجاد الجزاء الى شيء آخر) ولا ينفي النقصان العرضي الناشيء من اجتماع علتيـن مستقلتين على معلوم واحد (حيث ان هذا الاجتماع يؤدي الى صيرورة كل منهما جزءِ العلة) ، لان هذا النقصان العرضي لا يضر بإطلاق ترتب الجزاء على الشرط .

الرابع : ويفترض فيه انا استفدنا العلية على أساس سابق ، فيقال في كيفية استفادة الانحصار انه لو كانت هناك علة اخرى فإما أن تكون كل من العلتين بعنوانها الخاص سبباً للحكم ، واما ان يكون السبب هو الجامع بين العلتين بدون دخل لخصوصية كل منهما في العلة ، وكلاهما غير صحيح ، اما الاول فلأن الحكم موجود واحد شخصي في عالم التشريع ، والموجود الواحـد الشخصي يستحيل ان تكون له علتان . واما الثاني فلأن ظاهر الجملة الشرطية كون الشرط بعنوانه الخاص دخيلاً في الجزاء .

والجواب بامكان اختيـار الافتراض الاول ولا يلزم

محذور ، وذلك بافتراض جعلين وحكمين متعددين في عالم التشريع.

احدهما : معلول للشرط بعنوانه الخاص .

والآخر : معلول لعلة اخرى ، فالبيان المذكور انما يبرهن على عدم وجود علة أُخرى لشخص الحكم لا لشخص آخر مماثل .

الخامس : ويفترض فيه أَيضاً انا استفدنا العاية على أَساس سابق ، فيقال في كيفية استفادة الانحصار : ان تقييد الجزاء بالشرط على نحوين :

احدهما : ان يكون تقييداً بالشرط فقط.

والآخر : ان يكون تقييداً به أَو بعدل له على سبيل البدل .

والنحو الثاني ذو مؤونة ثبوتية تحتاج في مقام التعبير عنها الى عطف العدل بأَو ، فاطلاق الجملة الشرطية بدون عطف بـ(أَو) يعين النحو الاول . وقد ذكر المحقق النائيني رحمه الله ان هذا إطلاق في مقابل التقييد بـ(أَو)

الذي يعني تعدد العلة ، كما ان هناك اطلاقاً للشرط في مقابل التقييد بالواو الذي يعني كون الشرط جزء العلة ، وكون المعطوف عليه بالواو الجزء الآخر .

وكل هذه الوجوه الخمسة تشترك في الحاجة الى اثبات ان المعلق على الشرط طبيعي الحكم ، وذلك بالاطلاق واجراء قرينة الحكمة في مفاد الجزاء .

والتحقيق ان الربط المفترض في مدلول الجملة الشرطية تارة يكون بمعنى توقف الجزاء على الشرط ، واخرى بمعنى استلزام الشرط واستتباعه للجزاء ، كما عرفنا سابقاً . فعلى الأول يتم إثبات المفهوم بلا حاجة الى ما افترضه المحقق النائيني رحمه الله من اطلاق مقابل للتقييد بأو، وذلك لان الجزاء متوقف على الشرط بحسب الفرض ، فلو كان يوجد بدون الشرط لما كان متوقفاً عليه ، وعلى الثاني لا يمكن اثبات الانحصار والمفهوم بما سماه الميرزا بالاطلاق المقابل لـ(أو) لان وجود علة أُخرى لا يضيق من دائرة الربط الاستلزامي بين الشرط والجزاء فلا يكون العطف بأو تقييداً لما هو مدلول الخطاب لينفى

بالاطلاق بل افادة لمطلب إضافي ، وليس كلما سكت المتكلم عن مطلب إضافي أمكن نفيه بالاطلاق ما لم يكن المطلوب السكوت عنه مؤدياً الى تضييق وتقييد في دائرة مدلول الكلام .

فالأولى من ذلك كله ان يستظهر عرفاً كون الجملة الشرطية موضوعة للربط بمعنى التوقف والالتصاق من قبل الجزاء بالشرط ، وعليه فيثبت المفهوم ، واما ما تحسه من عدم التجوز في حالات عدم الانحصار فيمكن ان يفسر بتفسيرات اخرى ، من قبيل ان هذه الحالات لا تعني عدم استعمال الجملة الشرطية في الربط المذكور ، بل عدم ارادة المطلق من مفاد الجزاء ، ومن الواضح ان هذا انما يثلم الاطلاق وقرينة الحكمة ، ولا يعني استعمال اللفظ في غير ما وضع له .

الشرط المسوق لتحقق الموضوع :

يلاحظ في كل جملة شرطية تواجد ثلاثة أشياء وهي : الحكم ، والموضوع ، والشرط. والشرط تارة يكون امراً

مغايراً لموضوع الحكم في الجزاء ، وأُخرى يكون محققاً لوجوده .

فالاول ، كما في قولنا (اذا جاءَ زيد فاكرمه) فان موضوع الحكم زيد والشرط المجيء ، وهما متغايران .

والثاني ، كما في قولنا (اذا رزقت ولداً فاختنه) فان موضوع الحكم بالختان هو الولد والشرط ان ترزق ولداً ، وهذا الشرط ليس مغايراً للموضوع ، بل هو عبارة اخرى عن تحققه ووجوده ، ومفهوم الشرط ثابت في الأَول ، فكلما كان الشرط مغايراً للموضوع وانتفى الشرط دلّت الجملة الشرطية على انتفاء الحكم عن موضوعه بسبب انتفاء الشرط .

واما حالات الشرط المحقق للموضوع فهي قسمين :

احدهما : ان يكون الشرط المحقق لوجود الموضوع هو الأُسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع ، كما في مثال الختان المتقدم .

والآخر : ان يكون الشرط احد اساليب تحقيقه ، كما

في (اذا جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) فان مجيء الفاسق بالنبأ عبارة اخرى عن إيجاد النبأ ، ولكنه ليس هو الاسلوب الوحيد لايجاده ، لان النبأ كما يوجده الفاسق يوجده العادل ايضاً .

ففي القسم الاول لا يثبت مفهوم الشرط ، لان مفهوم الشرط من نتائج ربط الحكم بالشرط وتقييده به على وجه مخصوص ، فاذا كان الشرط عين الموضوع ومساوياً له فليس هناك في الحقيقة ربط للحكم بالشرط وراء ربطه بموضوعه ، فقولنا : اذا رزقت ولداً فاختنه في قوة ، قولنا اختن ولدك .

واما في القسم الثاني فيثبت المفهوم ، لأن ربط الحكم بالشرط فيه أمر وراء ربطه بموضوعه ، فهو تقييد وتعليق حقيقي وليس قولنا : (اذا جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) في قوة قولنا تبينوا النبأ ، لأن القول الثاني لا يختص بنبأ الفاسق ، بينما الاول يختص به ، وهذا الاختصاص نشأ من ربط الحكم بشرطه فيكون للجملة مفهوم .

مفهوم الوصف :

اذا تعلق حكم بموضوع وأُنيط بوصف في الموضوع كوصف العدالة الذي انيط به وجوب الاكرام في اكرم الفقير العادل ، فهل يدل بالمفهوم على انتفاء طبيعي الحكم بوجوب الإكرام عن غير العادل من الفقراء بعد الفراغ عن دلالته على انتفاء شخص الحكم تطبيقاً لقاعدة احترازية القيود .

والجواب انه على مسلك المحقق العراقي رحمه الله في إثبات المفهوم ، يفترض ان دلالة الجملة المذكورة على الربط المخصوص المستدعي لانتفاء الحكم بانتفاء الوصف مسلمة ، وانما يتجه البحث الى ان المربوط بالوصف ، والذي ينتفي بانتفائه ، هل يمكن ان نثبت كونه طبيعي الحكم بالاطلاق وقرينة الحكمة أَو لا ؟

والصحيح انه لا يمكن ، لان مفاد هيئة اكرم مقيدة بمدلول المادة باعتباره طرفاً لها ، ومدلول المادة مقيد بالفقير ، لان المطلوب اكرم الفقير والفقير مقيد بالعدالة

تقييد الشيء بوصفه ، وينتج ذلك ان مفاد هيئة اكرم هو حصة خاصة من وجوب الاكرام يشتمل على التقييد بالعدالة ، فغاية ما يقتضيه الربط المخصوص بين مفاد اكرم والوصف، انتفاء تلك الحصة الخاصة عند انتفـاء العدالة ، – وهذا واضح – لا انتفاء طبيعي الحكم .

واما اذا لم نأخذ بمسلك المحقق العراقي ، فبالامكان ان نضيف الى ذلك ايضاً منع دلالة الجملة الوصفية على ذلك الربط المخصوص الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء وهو التوقف ، فان ربط مفاد اكرم بالوصف انما هو بتوسط نسبتين ناقصتين تقييديتين ، لأن مفاد هيئة الامر مرتبط بذاته بمدلول مادة الفعل وهي مرتبطة بنسبـة ناقصة تقييدية بالفقير ، وهذا مرتبط بنسبة ناقصة تقييدية بالعادل ، ولا يوجد ما يدل على التوقف والالتصاق لا بنحو المعنى الاسمي ، ولا بنحو المعنى الحرفي ، فالصحيح ان الجملة الوصفية ليس لها مفهوم . نعم لا بأس بالمصير الى دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء بنحو السالبة الجزئية وفقاً لما نبهنا عليه في الحلقة السابقة .

مفهوم الغاية :

ومن الجمل التي وقع الكلام في مفهومها جملة الغاية من قبيل قولنا : (صم الى الليل) ، فيبحث عن دلالته على انتفاء طبيعي وجوب الصوم بتحقق الغاية ، ولا شك هنا في دلالة الجملة على الربط بالنحـو الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء ، لان معنى الغاية يستبطن ذلك .

فمسلك المحقق العراقي في جملة الغاية واضح الصواب ، ومن هنا يتجه البحث الى ان المغيى هل هو طبيعي الحكم او شخص الحكم المجعول والمدلول لذلك الخطاب ؟ فعلى الأول يثبت المفهوم دونه على الثاني ، ولتوضيح المسألة يمكننا ان نحول الغاية من مفهوم حرفي مُفاد بمثل(حتى) او (الى) إلى مفهوم اسمي مُفاد بنفس لفظ «الغاية» فنقول تارة : (وجوب الصوم مغيى بالغروب) ونقول أُخرى : (جعل الشارع وجوب الصوم المغيي بالغروب) وبالمقارنة بين هذين القولين نجد ان القول الأول يدل عرفاً على ان طبيعي وجوب الصوم مغيى بالغروب لان هذا هو مقتضى الاطلاق ، فكما ان قولنا (الربا ممنوع) يدل على انطبيعي

الربا ومطلقه ممنوع كذلك قولنا: (وجوب الصوم مغيى) يدل على ان طبيعي وجوب الصوم مغيى ، فوجوب الصوم بمثابة الربا و(مغيى) بمثابة (ممنوع)، فتجري قرينة الحكمة على نحو واحد. واما القول الثاني فلا يدل على ان طبيعي وجوب الصوم مغيى بالغروب بل يدل على إصدار وجوب مغيى بالغروب ، وهذا لا ينافي انه قد يصدر وجوب آخر غير مغيى بالغروب ، فالقول الثاني إذن لا يثبت اكثر من كون الغروب غاية لذلك الوجوب الذي تحدث عنه .

فإذا اتضح هذا يتبين ان إثبات مفهوم الغاية في المقام وان المغيى، هو طبيعي الحكم يتوقف على ان تكون جملة (صم الى الغروب) في قوة قولنا (وجوب الصوم مغيى بالغروب) لا في قوة قولنا (جعلت وجوباً للصوم مغيى بالغروب) ، ولا شك في ان الجملة المذكورة في قوة القول الثاني لا الأول ، إذ يفهم منها جعل وجوب الصوم فعلاً وابرازه بذلك الخطاب ، وهذا ما يفي به القول الثاني دون الأول. فلا مفهوم للغاية إذن ، وانما تدل الغاية

على انتفاء شخص الحكم ، كما تدل على السالبة الجزئية التي كان الوصف يدل عليها ايضاً كما تقدم .

مفهوم الاستثناء :

ونفس ما تقدم في الغاية يصدق على الاستثناء ، فانه لا شك في دلالته على نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى ، ولكن المهم تحقيق ان المنفي عـن المستثنى بدلالة اداة الاستثناء هل هو طبيعي الحكم او شخص ذلك الحكم . وهنا ايضاً لو حولنا الاستثناء في قولنا يجب اكرام الفقراء الا الفساق الى مفهوم إسمي لوجدنا ان بالامكان ان نقول تارة : وجوب اكرام الفقراء يستثنى منه الفساق . وان نقول اخرى : جعل الشارع وجوباً لاكرام الفقراء مستثنى منه الفساق .

والقول الاول يدل على الاستثناء من الطبيعي .

والقول الثاني يدل على الاستثناء من شخص الحكم، فان رجعت الجملة الاستثنائية الى مفاد القول الاول كان لها مفهوم ، وان رجعت الى مفاد القول الثاني لم يكن لها مفهوم ، وهذا هو الأصح ، كما مر في الغاية .

مفهوم الحصر :

لا شك في ان كل جملة تدل على حصر حكم بموضوع تدل على المفهوم ، لان الحصر يستبطن انتفاء الحكم المحصور عن غير الموضوع المحصور به ، والحصر بنفسه قرينة على ان المحصور طبيعي الحكم لا حكم ذلك الموضوع بالخصوص ، إذ لا معنى لحصره حينئذ ، لان حكم الموضوع الخاص مختص بموضوعه دائماً ، وما دام المحصور هو الطبيعي فمقتضى ذلك ثبوت المفهوم ، وهذا مما لا ينبغي الاشكال فيه ، وانما الكلام في تعيين ادوات الحصر .

فمن جملة ادواته كلمة (انما) فانها تدل على الحصر وضعاً بالتبادر العرفي . ومن ادواته جعل العام موضوعاً مع تعريفه ، والخاص محمولاً ، فيقال: ابنك هو محمد بدلاً عن ان نقول محمد هو ابنك ، فانه يدل عرفاً على حصر البنوة بمحمد ، والنكتة في ذلك ان المحمول يجب

ان يصدق بحسب ظاهر القضية على كل ما ينطبق عليه الموضوع ولا يتـأتى ذلك في فرض حمل الخاص على العــام الا بافتراض انحصار العام بالخاص .

تحديد دلالات الدليل الشرعي

٢- الدليل الشرعي غير اللفظي

الدليل الشرعي غير اللفظي يشتمل على الفعل والتقرير فيقع البحث في كل منهما .

دلالات الفعل :

تقدم منا في الحلقة السابقة الحديث عن دلالات الفعل او الترك ، وانه ان اقترن بقرينة فيتحدد مدلوله على اساس تلك القرينة ، وان وقع مجرداً كان له بعض الدلالات من قبيل دلالة صدور الفعل على عدم حرمته ، ودلالة تركه على عدم وجوبه ودلالة الإتيان به على وجه عبادي على مطلوبيته الى غير ذلك ، الا ان الحكم المستكشف من الفعل لا يمكن تعميمه لكل الحالات لعدم الاطلاق في دلالة الفعل ، وانما يثبت ذلك الحكم في كل حالة مماثلة لحالة المعصوم من سائر الجهات المحتمل كونها مؤثرة في ثبوت ذلك الحكم على ما مرّ سابقاً .

دلالات التقرير :

سكوت المعصوم عن موقف يواجهه يدل على امضائه ، اما على أَساس عقلي باعتبار انه لو لم يكن الموقف متفقاً مع غرضه ، لكان سكوته نقضاً للغرض ، او باعتبار انه لو لم يكن الموقف سائغاً شرعاً لوجب على المعصوم الردع عنه والتنبيه ، واما على اساس استظهاري باعتبار ظهور حال المعصوم في كونه بصدد المراقبة والتوجيه .

والموقف قد يكون فردياً وكثيراً ما يتمثل في سلوك عام يسمى ببناء العقلاء او السيرة العقلائية ، ومن هنا كانت السيرة العقلائية دليلاً على الحكم الشرعي ولكن لا بذاتها ، بل باعتبار تقرير الشارع لها وامضائه المكتشف من سكوت المعصوم وعدم ردعه .

وفي هذا المجال ينبغي التمييز بين نوعين من السيرة .

احدهما : السيرة بلحاظ مرحلة الواقع ، ونقصد بذلك السيرة على تصرف معين باعتباره الموقف الذي ينبغي اتخاذه واقعاً في نظر العقلاء ، سواء كان مرتبطاً بحكم تكليفي ،

كالسيرة على اناطة التصرف في مال الغير بطيب نفسه ، ولو لم يأذن لفظياً ، او بحكم وضعي كالسيرة على التملك بالحيازة في المنقولات .

والنوع الآخر : السيرة بلحاظ مرحلة الظاهر والاكتفاء بالظن ، ونقصد بذلك السيرة على تصرف معين في حالة الشك في امر واقعي اكتفاء بالظن مثلاً ، من قبيل السيرة على الرجوع الى اللغوي عند الشك في معنى الكلمة واعتماد قوله ، وان لم يفد سوى الظن او السيرة على رجوع كل مأمور في التعرف على أمر مولاه الى خبر الثقة وغير ذلك من البناءات العقلائية على الاكتفاء بالظن او الاحتمال في مورد الشك في الواقع .

اما النوع الأول فيستدل به على احكام شرعية واقعية ، كحكم الشارع بإباحة التصرف في مال الغير بمجرد طيب نفسه ، وبان من حاز يملك ، وهكذا ولا ريب في انطباق ما ذكرناه عليه ، حيث ان الشارع لا بد ان يكون له حكم تكليفي أو وضعي فيما يتعلق بذلك التصرف ، فان لم يكن مطابقاً لما يفترضه العقلاء ويجرون عليه من حكم كان

على المعصوم ان يردعهم عن ذلك فسكوته يدل على الامضاء.

واما النوع الثاني فيستدل به عادة على احكام شرعية ظاهرية ، كحكم الشارع بحجية قول اللغوي وحجية خبر الثقة ، وهكذا . وفي هذا النوع قد يستشكل في تطبيق ما ذكرناه عليه ، وتوضيح الاستشكال ان التعويل على الامارات الظنية كقول اللغوي وخبر الثقة له مقامان .

المقام الأول التعويل عليها بصدد تحصيل الشخص لأغراضه الشخصية التكوينية من قبيل ان يكون لشخص غرض في ان يستعمل كلمة معينة في كتابه ، فيرجع الى اللغوي في فهم معناها ليستعملها في الموضع المناسب ، ويكتفي في هذا المجال بالظن الحاصل من قول اللغوي .

المقام الثاني : التعويل عليها بصدد تحصيل الشخص المأمور لمؤمن امام الآمر ، او تحصيل الشخص الآمر لمنجز للتكاليف على مأموره من قبيل ان يقول الآمر : اكرم العالم ولا يدري المأمور ان كلمة العالم هل تشمل من كان لديه علم وزال عنه أو لا ؟ فيرجع الى قول اللغوي

لتكون شهادته بالشمول منجزة ، وحجة للمولى على المكلف وشهادته بعدم الشمول معذرة وحجة للمأمور على المولى .

وعلى هذا فبناء العقلاء على الرجوع الى اللغوي والتعويل على الظن الناشىء من قوله إن كان المقصود منه بناء العقلاء في المقام الاول ، فهذا لا يعني حجية قول اللغوي بالمعنى الاصولي ، أي المنجزية والمعذرية ، لان التنجيز والتعذير انما يكون بالنسبة الى الاغراض التشريعية التي فيها آمر ومأمور ، لا بالنسبة الى الاغراض التكوينية ، فلا يمكن ان يستدل بالسيرة المذكورة على الحجية شرعاً .

وان كان المقصود بناء العقلاء في المقام الثاني ، فمن الواضح ان جعل شيء منجزاً او معذراً من شأن المولى والحاكم، لا من شأن المأمور ، فمرد بناء العقلاء على جعل قول اللغوي منجزاً ومعذراً ، الى ان سيرة الآمرين انعقدت على ان كل آمر يجعل قول اللغوي حجة في فهم المأمور لما يصدر منه من كلام بنحو ينجز ويعذر ، وبعبارة اشمل ان سيرة كل عاقل اتجهت الى انه اذا قدر له ان يمارس حالة آمرية يجعل قول اللغوي حجة على مأموره ،

ومن الواضح ان السيرة بهذا المعنى لا تفوت على الشارع الاقدس غرضه ، حتى اذا لم يكن قد جعل قول اللغوي حجة ومنجزاً ومعذراً بالنسبة الى احكامه ، وذلك لأن هذه السيرة يمارسها كل مولى في نطـاق اغراضه التشريعية مع مأموريه ولا يهم الشارع الاغراض التشريعية للآخرين ، فكم فرق بين سيرة العقلاء على ملكية الحائز وسيرتهم على حجية قول اللغوي ، لان السيرة الاولى تقتضي سلوكاً لا يقره الشارع اذا كان لا يرى الحيازة سبباً للملكية ، واما ما تقتضيه السيرة الثانية من سلوك فلا يتجاوز الالتزام بان قول اللغوي منجز ومعذر في علاقات الآمرين بالمأمورين من العقلاء ، ولا يضر الشارع ذلك على اي حال .

فان قال قائل : لماذا لا يفترض بناء العقلاء على ان قول اللغوي حجة بلحاظ كل حكم وحاكم وأمر وآمر بما فيهم الشارع ، فيكون هذا البناء مضراً بالشارع اذا لم يكن قد جعل الحجية لقول اللغوي .

قلنا إن كون قول اللغوي منجزاً لحكم او معذراً عنه امر لا يعقل جعله واتخاذ قرار به الا من قبل جاعل ذلك

الحكم بالنسبة الى مأموره ومكلفه، فكل اب مثلاً قد يجعل الامارة الفلانية حجة بينه وبين ابنائه بلحاظ اغراضه التشريعية التي يطلبها منهم ، ولا معنى لأن يجعلها حجة بالنسبة الى سائر الآباء الآخرين مع ابنائهم ، وهكذا يتضح ان الحجية المتباني عليها عقلائياً انما هي في حدود الاغراض التشريعية لأصحاب البناء انفهسم فلا يضر الشارع ذلك .

وليس بالامكان تصحيح الاستدلال بالسيرة على الحجية بافضل من القول بانها تمس الشارع ، لانها توجب على أساس العادة الجري على طبقها حتى في نطاق الأغراض التشريعية لمولى لم يساهم في تلك السيرة ، وتوحي ولو ارتكازاً وخطأً بان مؤداها مورد الاتفاق من الجميع، وبذلك تصبح مستدعية للردع على فرض عدم التوافق ، ويكون السكوت عندئذ كاشفاً عن الامضاء . وبهذا نعرف ان الشرط في الاستدلال بالسيرة العقلائية على الحجية بمعناها الاصولي ـ المنجزية والمعذرية ـ ان تكون السيرة العقلائية في مجال التطبيق قد افترضت ارتكازاً اتفاق الشارع مع غيره في الحجية ، وجرت في علاقتها مع الشارع على

أساس هذا الافتراض ، او ان تكون على الأقل بنحو يعرضها لهذا الافتراض والجري ، وهذا معنى قد يثبت في السيرة العقلائية على العمل بالامارات الظنية في المقام الأول ايضاً ، أي في مجال الاغراض الشخصية التكوينية ، فانها كثيراً ما تولد عادة وذوقاً في السلوك يعرض المتشرعة بعقلائيتهم الى الجري على طبق ذلك في الشرعيات ايضاً ، فلا يتوقف إثبات الحجية بالسيرة على ان تكون السيرة جارية في المقام الثاني ، ومنعقدة على الحجية بالمعنى الأصولي .

ومهما يكن الحال ، فلا شك في ان معاصرة السيرة العقلائية لعصر المعصومين شرط في امكان الاستدلال بها على الحكم الشرعي ، لان حجيتها ليست بلحاظ ذاتها ، بل بلحاظ استكشاف الامضاء الشرعي من التقرير وعدم الردع ، فلكي يتم هذا الاستكشاف يجب ان تكون السيرة معاصرة لظهور المعصومين عليهم السلام لكي يدل سكوتهم على الامضاء ، واما السيرة المتأخرة فلا يدل عدم الردع عنها على الامضاء كما تقدم في الحلقة السابقة ، واما كيف يمكن إثبات ان السيرة كانت قائمة فعلاً في عصر

المعصومين ، فقد مرّ بنا البحث عن ذلك في الحلقة السابقة.

الا ان اشتراط المعاصرة إنما هو في السيرة التي يراد بها اثبات حكم شرعي كلي ، والكشف بها عن دليل شرعي على ذلك الحكم وهي التي كنا نقصدها بهذا البحث بوصفها من وسائل اثبات الدليل الشرعي ، ولكن هناك نحو آخر من السيرة لا يكشف عن الدليل الشرعي على حكم كلي ، وانما يحقق صغرى لحكم شرعي كلي قد قام عليه الدليل في المرتبة السابقة ، والى هذا النحو من السيرة ترجع على الأغلب البناءات العقلائية التي يراد بها تحليل مرتكزات المتعاملين ومقاصدهما النوعية في مقام التعامل بنحو يحقق صغرى لأدلة الصحة والنفوذ في باب المعاملات ، ومثال ذلك ما يقال من انعقاد السيرة العقلائية على اشتراط عدم الغبن في المعاملة ، بنحو يكون هذا الاشتراط مفهوماً ضمناً ، وان لم يصرح به . وعلى هذا الاساس يثبت خيار الغبن بالشرط الضمني في العقد ، فان السيرة العقلائية المذكورة لم تكشف عن دليل شرعي على حكم كلي ، وانما حققت صغرى لدليل (المؤمنون عند شروطهم) وكل

سيرة من هذا القبيل لا يشترط في تأثيرها على هذا النحو ان تكون معاصرة للمعصومين عليهم السلام ، لأنها متى ما وجدت أوجدت صغري لدليل شرعي ثابت فيتمسك باطلاق ذلك الدليل لتطبيق الحكم على صغراه .

وهناك فوارق اخرى بين السيرتين ، فان السيرة التي يستكشف بها دليل شرعي على حكم كلي تكون نتيجتها ملزمة حتى لمن شذ عن السيرة، فلو فرض ان شخصاً لم يكن يرى - بما هو عاقل - ان طيب نفس المالك كاف في جواز التصرف في ماله ، وشذ في ذلك عن عموم الناس ، كانت النتيجة الشرعية المستكشفة بسيرة عموم الناس ملزمة له لانها حكم شرعي كلي. واما السيرة التي تحقق صغرى لمفاد دليل شرعي فلا تكون نتيجتها ملزمة لمن شذ عنها ، لان شذوذه عنها معناه ان الصغرى لم تتحقق بالنسبة اليه فلا يجري عليه الحكم الشرعي ، ففي المثال المتقدم لخيار الغبن اذا شذ متعاملان عن عرف الناس وبنيا على القبول بالمعاملة والالتزام بها ولو كانت غبنية ، لم يثبت لأي

واحد منهما خيار الغبن ، لان هذا يعني عدم الاشتراط الضمني ، ومع عدم الاشتراط لا يشملهما دليل (المؤمنون عند شروطهم) مثلاً .

البحث الثاني
إثبات صغرى الدليل الشرعي

بعد ان تكلمنا عن الدلالات العامة للدليل الشرعي نريد ان نتكلم الآن عن وسائل اثبات صدور الدليل من الشارع ، وهي على نحوين :

احدهما : وسائل الاثبات الوجداني .

والآخر : وسائل الاثبات التعبدي ، فالكلام يقع في قسمين :

القسم الأول

وسائل الاثبات الوجداني

تمهيد :

المقصود بالاثبات الوجداني اليقين ، ولما كانت وسائل الاثبات الوجداني للدليل الشرعي بالنسبة الينا كلها وسائل

تقوم على اساس حساب الاحتمال ، كالتواتر والاجماع ونحوهما على ما تقدم في الحلقة السابقة ، فمن المناسب ان نتحدث بايجاز عن كيفية تكون اليقين على أساس حساب الاحتمال ، فنقول : إن اليقين ، كما عرفنا في مباحث القطع موضوعي وذاتي ، ونحن حينما نتكلم عن حجية القطع بعد افتراض تحققه لا نفرق بين القسمين ، اذ نقول بحجيتهما معاً كما تقدم ، ولكن حينما نتكلم عن الوسائل الموجبة للاثبات والاحراز ، فمن المعقول ان نهتم بالتمييز بين ادوات اليقين الموضوعي وغيرها ابتعاداً بقدر الامكان عن التورط في غير اليقين الموضوعي .

واليقين الموضوعي قد يكون أولياً ، وقد يكون مستنتجاً ، واليقين الموضوعي المستنتج بقضية ما له سببان :

احدهما : اليقين الموضوعي بقضية اخرى تتضمن او تستلزم تلك القضية ويكون الاستنتاج حينئذ قائماً على أساس قياس من الاقيسة المنطقية .

والآخر : اليقين الموضوعي بمجموعة من القضايا لاتتضمن

ولا تستلزم عقلاً القضية المستنتجة ، ولكن كل واحدة منها تشكل قيمة احتمالية بدرجة ما لإثبات تلك القضية وبتراكم تلك القيم الاحتمالية تزداد درجة احتمال تلك القضية حتى يصبح احتمال نقيضها قريباً من الصفر . وبسبب ذلك يزول لضآلته ، وكون الذهن البشري مخلوقاً على نحو لا يحتفظ باحتمالات ضئيلة قريبة من الصفر.

ومثال ذلك ان نشاهد اقتران حادثة معينة بأخرى مرات كثيرة جداً ، فان هذه الاقترانات المتكررة لا تتضمن ولا تستلزم ان تكون احـدى الحادثتين علة للاخرى ، اذ قد يكون اقترانهما صدفة ، ويكون للحادثة الأُخرى علة غير منظورة ، ولكن حيث ان من المحتمل في كل اقتران ان لا يكون صدفة وان لا تكون هناك علة غير منظورة ، فيعتبر كل اقتران قرينة احتمالية على علية احـــدى الحادثتين للاخرى ، وبتعدد هذه القرائن الاحتمالية يقوى احتمال العلية حتى يتحول الى اليقين .

ونسمي كل يقين موضوعي بقضية مستنتجة علىأساس قياس منطقي باليقين الموضوعي الاستنباطي ، وكل يقين

موضوعي بقضية مستنتجة عـلى أساس تراكم القرائن الاحتمالية باليقين الموضوعي الاستقرائي ، والنتيجة في القياس مستبطنة دائماً في المقدمات ، لانها اما اصغر منها او مساوية لها ، والنتيجة في الاستقراء غير مستبطنة في المقدمات التي تكون منها الاستقراء لانها اكبر وأوسع من مقدماتها .

والطرق التي تذكر عادة لإثبات الدليل الشرعي واحرازه وجداناً من التواتر والاجماع والسيرة كلها من وسائل اليقين الموضوعي الاستقرائي ، كما سنرى ان شاءَ الله تعالى .

١ ـ التواتر

الخبر المتواتر من وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي وقد عرف في المنطق بانه اخبار جماعـة كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب ، وبموجب هذا التعريف يمكن ان نستخلص ، ان المنطق يفترض ان القضية المتواترة مستنتجة من مجموع مقدمتين :

احداهمـــا بمثابة الصغرى وهي تواجـــد عدد كبير من المخبرين .

والاخرى بمثابة الكبرى وهي ان كل عــدد من هذا القبيل يمتنع تواطؤهم على الكذب .

وهذه الكبرى يفترض المنطق انها عقلية ومن القضايا الاولية في العقل ، ومن هنا عدَّ المتواترات في القضايـــا الضرورية الستّ التي تنتهي اليها كل قضايا البرهان .

وهذا التفسير المنطقي للقضية المتواترة يشابه تماماً تفسير المنطق نفسه للقضية التجريبية التي هي إحــدى تلك القضايا الستّ ، فانه يرى ان علية الحادثة الأُولى للحادثة الثانية (التي ثبتت بالتجربة عن طريق اقتران الثانية بالاولى في عدد كبير من المرات) مستنتجة من مجموع مقدمتين :

احداهما : بمثابة الصغرى ، وهي اقتران الحادثة الثانية بالاولى في عدد كبير من المرات .

والاخرى : بمثابة الكبرى وهي ان الاتفاق لا يكون

دائمياً بمعنى انه يمتنع ان يكون هذا الاقتران في كل هذه المرات صدفة ، لان الصدفة لا تتكرر لهذه الدرجة، وهذه الكبرى يعتبرها المنطق قضية عقلية اولية ولا يمكن في رأيه ان تكون ثابتة بالتجربة ، لانها تشكل الكبرى لاثبات كل قضية تجريبية فكيف يعقل ان تكون هي بنفسها قضية تجريبية .

واذا دققنا النظر وجدنا ان الكبرى التي تعتمد عليها القضية المتواترة مردها الى نفس الكبرى التي تعتمد عليها القضية التجريبية ، لان كـذب المخبر يعني افتراض مصلحة شخصية معينة دعته الى اخفاء الواقع ، وكذب العدد الكبير من المخبرين معناه افتراض ان مصلحة المخبر الاول في الإخفاء اقترنت صدفة بمصلحة المخبر الثـاني في الاخفاء ، والمصلحتان معاً اقترنتا صدفة بمصلحة المخبر الثالث في الشيء نفسه ، وهكذا على الرغم من اختلاف ظروفهم واحوالهم فهذا يعني ايضاً تكرر الصدفة مرات كثيرة .

وعلى هذا الاساس أرجع المنطق الاستدلال على القضية

التجريبية والقضية المتواترة الى القياس المكون من المقدمتين المشار اليهما ، واعتقد بان القضية المستدلة ليست باكبر من مقدماتها .

ولكن الصحيح ان اليقين بالقضية التجريبية والمتواترة يقين موضوعي استقرائي ، وان الاعتقاد بهـا حصيلة تراكم القرائن الاحتمالية الكثيرة في مصب واحد ، فاخبار كل مخبر قرينة احتمالية ومن المحتمل بطلانها لامكان وجود مصلحة تدعو المخبر الى الكذب ، وكل اقتران بين حادثتين قرينة احتمالية على العلية بينهما ، ومن المحتمل بطلانها - اي القرينة - لامكان افتراض وجود علة اخرى غير منظورة هي السبب في وجود الحادثة الثانية ، غير انها اقترنت بالحادثة الاولى صدفة ، فـاذا تكرر الخبر او الاقتران تعددت القرائن الاحتمالية وازداد احتمـال القضية المتواترة او التجريبية وتناقص احتمال نقيضها حتى يصبح قريباً من الصفر جداً فيزول تلقائياً لضآلته الشديدة ، ونفس الكبرى التي افترضها المنطق القديم ليست في الحقيقة الا قضية تجريبية أيضاً ، ومن هنا

نجد ان حصول اليقين بالقضيــة المتواترة والتجريبية يرتبط بكل ما له دخل في تقوية القرائن الاحتمالية نفسها ، فكلما كانت كل قرينة احتمالية اقوى واوضح ، كــان حصول اليقين من تجمع القرائن الاحتمالية اسرع . وعلى هذا الأساس نلاحظ ان مفردات التواتر اذا كانت اخبارات يبعد في كل واحد منها احتمال الاستناد الى مصلحة شخصية تدعو الى الاخبار بصورة معينة – اما لوثاقة المخبر او لظروف خارجية – حصل اليقين بسببها بصورة اسرع ، وكذلك الحال في الاقترانات المتكررة بين الحادثتين ، فانه كلما كان احتمال وجود علة غير منظورة اضعف كانت الدلالة الاحتمالية لكل اقتران على العلية اقوى ، وبالتالي يكون اليقين بالعلية اسرع وارسخ ، وليس ذلك الا لأن اليقين في المتواترات والتجريبيات ناتج عن تراكم القرائن الاحتمالية وتجمع قيمها الاحتمالية المتعددة في مصب واحد وليس مشتقاً من قضية عقلية اولية كتلك الكبرى التي يفترضها المنطق .

الضابط للتواتر :

والضابط في التواتر الكثرة العددية ، ولكن لا يوجد تحديد دقيق لدرجة هذه الكثرة التي يحصل بسببها اليقين بالقضية المتواترة ، لان ذلك يتأثر بعوامل موضوعية مختلفة وعوامل ذاتية ايضاً .

اما العوامل الموضوعية فمنها نوعية الشهود من حيث الوثاقة والنباهة ، ومنها تباعد مسالكهم وتباين ظروفهم ، اذ بقدر ما يشتد التباعد والتباين يصبح احتمال اشتراكهم جميعاً في كون هذا الاخبار الخاص ذا مصلحة شخصية داعية اليه بالنسبة الى جميع اولئك المخبرين على ما بينهم من اختلاف في الظروف أبعد بحساب الاحتمال . ومنها : نوعية القضية المتواترة ، وكونها مألوفة او غريبة ، لان غرابتها في نفسها تشكل عاملاً عكسياً ، ومنها : درجة الاطلاع على الظروف الخاصة لكل شاهد بالقدر الذي يبعد أو يقرب بحساب الاحتمال افتراض مصلحة شخصية في الاخبار . ومنها : درجة وضوح المدرك المدعى للشهود ، ففرق بين الشهادة بقضية حسية مباشرة كنزول المطر وقضية ليست

حسية ، وانما لها مظاهر حسية كالعدالة ، وذلك لان نسبة الخطأ في المجال الاول أقل منها في المجال الثاني ، وبهذا كان حصول اليقين في المجال الاول اسرع . الى غير ذلك من العوامل التي يقوم تأثيرها إيجاباً أو سلباً على اساس دخلها في حساب الاحتمال وتقييم درجته .

واما العوامل الذاتية ، فمنها : طباع الناس المختلفة في القدرة على الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيلة ، فان هناك حداً أعلى من الضآلة لا يمكن لأي ذهن بشري ان يحتفظ بالاحتمال البالغ اليه مع الاختلاف بالنسبة الى ما هو اكبر من الاحتمالات ، ومنها : المبتنيات القبلية التي قد توقف ذهن الانسان وتشلّ فيه حركة حساب الاحتمال ، وان لم تكن الا وهماً خالصاً لا منشأ موضوعياً له ، ومنها : مشاعر الانسان العاطفية التي قد تزيد او تنقص من تقييمه للقرائن الاحتمالية ، او من قدرته على التشبث بالاحتمال الضئيل تبعاً للتفاعل معه إيجاباً أو سلباً .

تعدد الوسائط في التواتر :

اذا كانت القضية الاصلية المطلوبة إثباتها ليست موضعاً للاخبار المباشر في الشهادات المحسوسة ، وانما هي منقولة بواسطـــة شهادات اخرى كما هو الغالب في الروايات ، فلا بد من حصول أحد أمرين ليتحقق ملاك التواتر .

احدهما : ان تكون كل واحدة من تلك الشهادات الأُخرى موضوعاً للاخبار المباشر المتواتر ، وهكذا يلحظ التواتر في كل حلقة .

والآخر : ان تبدأ عملية تجميـــع القرائن الاحتمالية على أساس حساب الاحتمال من القيم الاحتمالية للخبر غير المباشر فتلحظ القيمة الاحتمالية لقضية يشهد شخص بوجود شاهد بها ، وتجمع مع قيم احتمالية مماثلة ، وهكذا حتى يحصل الاحراز الوجداني ، وهذا طريـــق صحيح غير انه يكلف افتراض عدد اكبر من الشهادات غير المباشرة ، لان مفردات الجمع اصغر قيمة منها في حالة الشهادات المباشرة .

اقسام التواتر :

اذا واجهنا عدداً كبيراً من الاخبار فسوف نجد احدى الحالات التالية .

الحالة الأُولى : ان لا يوجد بين المدلولات الخبرية مشترك يخبر الجميع عنه ، كما اذا جمعنا بطريقة عشوائية مائة رواية من مختلف الابواب ، وفي هذه الحالة من الواضح ان كل واحد من تلك المدلولات لا يثبت بالتواتر ، وانما يقع الكلام في اثبات احدها على سبيل العلم الاجمالي لكي ترتب عليه آثار العلم الاجمالي ، والتحقيق في ذلك ان قيمة احتمال كذب الجميع ضئيلة جداً لوجود مضعف وهو عدد الاحتمالات التي ينبغي ان تضرب قيمها من اجل الحصول على قيمة احتمال كذب الجميع ، وكلما كانت عوامل الضرب كسوراً تضاءلت نتيجة الضرب تبعاً لزيادة تلك العوامل ، وهذا ما نسميه بالمضعف الكمي فيكون احتمال كذب الجميع ضئيلاً جداً ويحصل في المقابل اطمئنان بصدق واحد على الاقل ، ولكن هذا الاطمئنان يستحيل ان يتحول الى يقين بسبب

الضآلة ، ووجه الاستحالة اننا نعلم اجمالاً بوجود مائة خبر كاذب في مجموع الاخبار ، وهذه المائة التي التقطناها تشكل طرفاً من اطراف ذلك العام الاجمالي وقيمة احتمال انطباق المعلوم الاجمالي عليها تساوي قيمة احتمال انطباقه على أي مائة اخرى تجمع بشكل آخر ، فلو كان المضعف الكمي وحده يكفي لافناء الاحتمال لزال احتمال الانطباق على أي مائة نفرضها ، وهذا يعني زوال العلم الاجمالي وهو خلف .

وهكذا نعرف ان درجة احتمال صدق واحد من الاخبار على الاقل تبقى اطمئناناً ، وحجية هذا الاطمئنان مرتبطة بتحديد مدى انعقاد السيرة العقلائية على العمل بالاطمئنان وهل تشمل الاطمئنان الاجمالي المتكون نتيجة جمع احتمالات اطرافه أو لا ؟ اذ قد يمنع عن شمول السيرة لمثل هـــذه الاطمئنانات الاجمالية .

الحالة الثانية : ان يوجد بين المدلولات الخبرية جانب مشترك يشكل مدلولاً تحليلياً لكل خبر ، اما على نسق المدلول التضمني ، او على نسق المدلول الالتزامي ، مع عدم

التطابق في المدلول المطـابقي بكامله ، كالاخبـارات عن قضايا متغايرة ، ولكنها تتضمن جميعاً مظاهر من كرم حاتم مثلاً ، ولا شك هنا في وجود المضعف الكمي الذي رأيناه في الحالة السابقة يضاف اليه مضعف آخر ، وهو ان افتراض كذب الجميع يعني وجود مصلحة شخصية لدى كل مخبر دعته الى الاخبـــار بذلك النحو ، وهذه المصالح الشخصية إن كانت كلها تتعلق بذلك الجانب المشترك ، فهذا يعني ان هؤلاء المخبرين على الرغم مـن اختلاف ظروفهم وتباين احوالهم اتفق صدفة ان كانت لهم مصالح متماثلة تمامـاً ، وان كانت تلك المصالح الشخصية تتعلق بالنسبة الى كـل مخبر بكامل المدلول المطابقي ، فهذا يعني انها متقاربة ، وذلك أمر بعيـد بحساب الاحتمالات ، وهذا ما نسميه بالمضعف الكيفي. يضاف الى ذلك المضعف الكمي ، ولهـذا نجد ان قوة الاحتمال التي تحصل في هذه الحالة اكبر منها في الحالة السابقة ، والاحتمال القوي هنا يتحول الى يقين بسبب ضآلة احتمال الخلاف ، ولا يلزم من ذلك ان ينطبق هذا

على كل مائة خبر نجمعها ، لان المضعف الكيفي المذكور لا يتواجد الا في مائة تشترك ولو في جانب من مدلولاتها الخبرية .

الحالة الثالثة : ان تكون الاخبارات مشتركة في المدلول المطابقي بالكامل ، كما اذا نقل المخبرون جميعاً انهم شاهدوا قضية معينة من قضايا كرم حاتم ، وفي هذه الحالة يوجد المضعف الكمي والمضعف الكيفي معاً ، ولكن المضعف الكيفي هنا اشد قوة منه في الحالة السابقة ، وذلك لان مصالح الناس المختلفين كلما افترض تطابقها وتجمعها في محور أضيق كان ذلك أغرب وابعد بحساب الاحتمالات لما بينهم من الاختلاف والتباين في الظروف والاحوال ، فكيف ادت مصلحة كل واحد منهم الى نفس ذلك المحور الذي ادت اليه مصلحة الآخرين ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أُخرى اذا كان الكل ينقلون واقعة واحدة بالشخص ، فاحتمال الخطأ فيهم جميعاً أبعد مما اذا كانوا ينقلون وقائع متعددة بينها جانب مشترك .

وفي هذه الحالة كلما كان التوحد في المدلول أوضح والتطابق في الخصوصيات بين اخبارات المخبرين اكمل ، كان احتمال الصدق اكبر والمضعف الكيفي أقوى أثراً ، ومن هنا كان اشتمال كل خبر على نفس التفاصيل التي يشتمل عليها الخبر الآخر مؤدياً الى تزايد احتمال الصدق بصورة كبيرة ، ومن أهم امثلة ذلك التطابق في صيغة الكلام المنقول ، كما اذا نقل الجميع كلاماً لشخص بلفظ واحد لأننا نتساءل حينئذ : هل اتفق ان كانت للجميع مصلحة في ابراز نفس الالفاظ بعينها مع امكان اداء المعنى نفسه بالفاظ اخرى ؟ او كان هذا التطابق في الالفاظ عفوياً وصدفة ؟ وكل ذلك بعيد بحساب الاحتمالات ، ومن هنا نستكشف ان هذا التطابق ناتج عن واقعية القضية وتقيد الجميع بنقل ما وقع بالضبط .

وعلى ضوء ما ذكرناه يتضح الوجه في اقوائية التواتر اللفظي من المعنوي ، والمعنوي من الاجمالي ، كما هو واضح .

٢ - الاجماع

الاجماع يبحث عن حجيته في اثبات الحكم الشرعي ، تارة على أساس حكم العقل المدعي بلزوم تدخل الشارع لمنع الاجتماع على الخطأ ، وهو ما يسمى بقاعدة اللطف ، واخرى على أساس قيام دليل شرعي على حجية الاجماع ولزوم التعبد بمفاده ، كما قام على حجية خبر الثقة والتعبد بمفاده ، وثالثة على اساس اخبار المعصوم وشهادته بان الاجماع لا يخالف الواقع ، كما في الحديث المدعى لا تجتمع أمتي على خطأ ، ورابعة باعتباره كاشفاً عن دليل شرعي ، لأن المجمعين لا يفتون عادة الا بدليل فيستكشف بالاجماع وجود الدليل الشرعي على الحكم الشرعي ، والفارق بين الأساس الرابع لحجية الاجماع ، والأسس الثلاثة الاولى ان الاجماع على الأسس الأولى يكشف عن الحكم الشرعي مباشرة ، واما على الأساس الرابع فيكشف عن وجود الدليل الشرعي على الحكم .

والبحث عن حجية الاجماع على الاسس الثلاثة الاولى يدخل في نطاق البحث عن الدليل غير الشرعي على الحكم الشرعي ، والبحث عن حجيته على الأساس الأخير يدخل في نطاق احراز صغرى الدليل الشرعي ويعتبر من وسائل اثبات هذا الدليل ، وهذا ما نتناوله في المقام .

وقد قسم الاصوليون الملازمة ـ كما نلاحظ في الكفاية وغيرها ـ الى ثلاثة أقسام ، ثم بحثوا عن تحقق أي واحد منها بين الاجماع والدليل الشرعي ، وهي الملازمة العقلية والعادية والاتفاقية ، ومثلوا للاولى بالملازمة بين تواتر الخبر وصدقه ، وللثانية بالملازمة بين اتفاق آراء المرؤوسين على شيء ورأي رئيسهم ، وللثالثة بالملازمة بين الخبر المستفيض وصدقه .

والتحقيق ان الملازمة دائماً عقلية والتقسيم الثلاثي لها مرده في الحقيقة الى تقسيم الملزوم لا الملازمة ، فان الملزوم اذا كان ذات الشيء مهما كانت ظروفه واحواله سميت الملازمة عقلية كالملازمة بين النار والحرارة ، واذا كان الملزوم الشيء المنوط بظروف متواجدة فيه غالباً وعادة

سميت الملازمة عادية ، واذا كان الملزوم الشيء المنـوط بظروف قد يتفق وجودها فالملازمة اتفاقية . والصحيح انه لا ملازمة بين التواتر وثبوت القضية فضلاً عـن الاجماع ، وهذا لا ينفي اننا نعلم بالقضية القائلـة (كل قضية ثبت تواترها فهي ثابتة) لان العلم بانالمحمول لا ينفك عن الموضوع غير العلم بانه لا يمكن ان ينفك عنه ، والتلازم يعني الثاني وما نعلمه هو الأَول عـلى أَساس تراكم القيم الاحتمالية وزوال الاحتمال المخالف لضآلته لا لقيام برهان على امتنـــاع محتمله عقلاً . فالصحيح ربط كشف الاجماع بنفس التراكم المذكور وفقاً لحساب الاحتمال ، كما هو الحال في التواتر على فوارق بين مفردات الاجماع بوصفها اخباراً حدسية ومفردات التواتر بوصفها اخباراً حسية ، وقد تقدم البحث عن هذه الفوارق في الحلقة السابقة .

وتقوم الفكرة في تفسير كشف الاجماع بحساب الاحتمال على ان الفقيه لا يفتي بدون اعتقـاد للدليل الشرعي عادة ، فإِذا أَفتى فهذا يعني اعتقاده للدليـل

الشرعي ، وهذا الاعتقاد يحتمل فيه الاصابة والخطأ معاً ، وبقدر احتمال الاصابة يشكل قرينة احتمالية لصالح اثبات الدليل الشرعي ، وبتراكم الفتاوى تتجمع القرائن الاحتمالية لاثبات الدليل الشرعي بدرجة كبيرة تتحول بالتالي الى يقين لتضاءل احتمال الخلاف .

ويستفاد من كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله الاعتراض على اكتشاف الدليل الشرعي من الاجماع بالنقطتين التاليتين :

الاولى : ان غاية ما يتطلبه افتراض ان الفقهاء لا يفتون بدون دليل ، ان يكونوا قد استندوا الى رواية عن المعصوم اعتقدوا ظهورها في اثبات الحكم وحجيتها سنداً ، وليس من الضروري ان تكون الرواية في نظرنا لو اطلعنا عليها ظاهرة في نفس ما استظهروه منها ، كما انه ليس من الضروري ان يكون اعتبار الرواية سنداً عند المجمعين مساوقاً لاعتبارها ، كذلك عندنا اذ قد لا نبني الاعلى حجية خبر الثقة ويكون المجمعون قد عملوا بالرواية لبنائهم على حجية الحسن او الموثق .

الثانية : ان اصل كشف الاجماع عن وجود رواية خاصة دالة على الحكم ليس صحيحاً ، لاننا ان كنا نجد في مصادر الحديث رواية من هذا القبيل فهي واصلة بنفسها لا بالاجماع ، ولا بد من تقييمها بصورة مباشرة ، وان كنا لا نجد شيئاً من هذا فلا يمكن ان نفترض وجود رواية ، اذ كيف نفسر حينئذ عدم ذكر احد من المجمعين لها في شيء من كتب الحديث او الاستدلال مع كونها هي الاساس لفتواهم على الرغم من انهم يذكرون من الاخبار حتى ما لا يستندون اليه في كثير من الاحيان .

ولنبدأ بالجواب على النقطة الثانية فنقول : إن الاجماع من أهل النظر والفتوى من فقهاء عصر الغيبة المتقدمين لا نريد به ان نكتشف رواية على النحو الذي فرضه المعترض لكي يبدو عدم ذكرها في كتب الحديث والفقه غريباً ، وانما نكتشف به ـ في حالة عدم وجود مستند لفظي محدد للمجمعين ـ ارتكازاً ووضوحاً في الرؤية متلقى من الطبقات السابقة على اولئك الفهقاء والمتقدمين ،

لان تلقي هذا الارتكاز والوضوح هو الذي يفسر حينئذ اجماع فقهاء عصر الغيبة المتقدمين على الرغم من عدم وجود مستند لفظي مشخص بايديهم ، وهذا الارتكاز والوضوح لدى تلك الطبقات التي تشتمل على الرواة وحملة الحديث من معاصري الأئمة عليهم السلام يكشف عادة عن وجود مبررات كافية في مجموع السنة التي عاصروها من قول وفعل وتقرير أوحت اليهم بذلك الوضوح والارتكاز ، وبهذا يزول الاستغراب المذكور ، اذ لا يفترض تلقي المجمعين من فقهاء عصر الغيبة رواية محددة وعدم اشارتهم اليها ، وانما تلقوا جواً عاماً من الاقتناع والارتكاز الكاشف فمن الطبيعي ان لا تذكر رواية بعينها .

وعلى هذا الضوء يتضح الجواب على النقطة الاولى ايضاً ، لان المكتشف بالاجماع ليس رواية اعتيادية ليعترض باحتمال عدم تماميتها سنداً او دلالة ، بل هذا الجو العام من الاقتناع والارتكاز الذي يكشف عن الدليل الشرعي وجوهر النكتة في المقام هو افتراض الوسيط بين اجماع اهل النظر والفتوى من فقهاء عصر الغيبة والدليل الشرعي

المباشر من المعصوم ، وهذا الوسيط هو الارتكاز لدى الطبقات السابقة من حملة الحديث وامثالهم من معاصري الأئمة ، وهذا الارتكاز هو الكاشف الحقيقي عن الدليل الشرعي ، ولهذا فان أي بديل للاجماع المذكور في إثبات هذا الوسيط والكشف عنه يؤدي نفس دور الاجماع ، فاذا أمكن ان نستكشف بقرائن مختلفة ان سيرة المتشرعة المعاصرين للأئمة والمخالطين لهم واقتناعاتهم ومرتكزاتهم كانت منعقدة على الالتزام بحكم معين كفى ذلك في اثبات هذا الحكم وقد سبق عند الكلام عن طرق إثبات السيرة في الحلقة السابقة ما ينفع في مجال تشخيص بعض هذه القرائن .

الشروط المساعدة على كشف الاجماع :

وعلى أساس ما عرفنا من طريقة اكتشاف الدليل الشرعي بالاجماع وتسلسلها ، يمكن ان نذكر الأمور التالية كشروط أساسية لكشف الاجماع عن الدليل الشرعي بالطريقة المتقدمة الذكر أو مساعدة على ذلك .

الأول : ان يكون الاجماع من قبل المتقدمين من فقهاء

عصر الغيبة الذين يتصل عهدهم بعهــد الرواة وحملة الحديث والمتشرعين المعاصرين للمعصومين ، لان هؤلاء هم الذين يمكن ان يكشفوا عن ارتكاز عام لدى طبقة الرواة ومن اليهم دون الفقهاء المتأخرين .

الثاني : ان لا يكون المجمعون او جملة معتد بها منهم قد صرحوا بمدرك محدد لهم، بل ان لا يكون هناك مدرك معين من المحتمل استناد المجمعين إليه والا كان المهــم تقييم ذلك المدرك ، نعم في هذه الحالة قد يشكل استناد المجمعين الى المدرك المعين قوة فيه ، ويكمل ما يبدو من نقصه ، ومثال ذلك : ان يثبت فهم معنى معين للرواية من قبل كل الفقهاء المتقدمين القريبين من عصر تلك الرواية والمتاخمين لها ، فان ذلك قد يقضي على التشكيك المعاصر في ظهورها في ذلك المعنى نظراً لقرب اولئك من عصر النص واحاطتهم بكثير من الظروف المحجوبة عنا .

الثالث : ان لا توجد قرائن عكسية تدل على انه في عصر الرواة والمتشرعة المعاصرين للائمة عليهم السلام لا يوجد

ذلك الارتكاز والرؤية الواضحة اللذين يراد اكتشافهما عن طريق اجماع الفقهاء المتقدمين ، والوجه في هذا الشرط واضح بعد ان عرفنا كيفية تسلسل الاكتشاف ودور الوسيط المشار اليه فيه .

الرابع : ان تكون المسألة من المسائل التي لا مجال لتلقي حكمها عادة الا من قبل الشارع ، واما اذا كان بالإمكان تلقيه من قاعدة عقلية مثلاً او كانت مسألة تفريعية قد يستفاد حكمها من عموم دليل او اطلاق فلا يتم الاكتشاف المذكور .

مقدار دلالة الاجماع :

لما كان كشف الاجماع قائماً على أساس تجمع انظار اهل الفتوى على قضية واحدة اختص بالمقدار المتفق عليه ففيما اذا اختلفت الفتاوى بالعموم والخصوص لا يتم الاجماع الا بالنسبة لمورد الخاص . ويعتبر كشف الاجماع عن اصل الحكم بنحو القضية المهملة اقوى دائماً من كشفه عن الاطلاقات التفصيلية للحكم ، وذلك لانا عرفنا سابقاً

ان كشف الاجماع يعتمد على ما يشير اليه من الارتكاز في طبقة الرواة ومن اليهم ، وحينما نلاحظ الارتكاز المكتشف بالاجماع نجد ان احتمال وقوع الخطأ في تشخيص حدوده وامتداداته من قبل المجمعين اقوى نسبياً من احتمال خطأهم في اصل ادراك ذلك الارتكاز ، فان الارتكاز بحكم كونه قضية معنوية غير منصبة في الفاظ محددة قد يكتنف الغموض بعض امتداداته واطلاقاته .

الاجماع البسيط والمركب :

يقسم الاجماع الى بسيط ومركب : فالبسيط هو الاتفاق على رأي معين في المسألة ، والمركب هو انقسام الفقهاء الى رأيين من مجموع ثلاثة وجوه او اكثر ، فيعتبر نفي الوجه الثالث ثابتاً بالاجماع المركب وما تقدم من الكلام كان الملحوظ فيه الاجماع البسيط ، واما المركب من الاجماع فان افترضنا ان كل فقيه من المجمعين يبنى على نفي الوجه الثالث بصورة مستقلة عن تبنيه لرأيه ، فهذا يرجع في الحقيقة الى الاجماع البسيط على نفي الثالث ، وان افترضنا

ان نفي الوجه الثالث عند كل فقيه كان مرتبطاً باثبات ما تبناه من رأي ، فهذا هو الاجماع المركب على نفي الثالث ولا حجية فيه ، لان حجيته إنما هي باعتبار كشفه الناشىء من تجمع القيم الاحتمالية لعدم الخطأ ، وفي المقام نعلم بالخطأ عند احد الفريقين المتنازعين فلا يمكن ان تدخل القيم الاحتمالية كلها في تكوين الكشف للاجماع المركب لانها متعارضة في نفسها ، كما هو واضح .

٣- الشهرة

كلمة الشهرة بمعنى الذيوع والوضوح لغة ، وتضاف في علم الاصول الى الحديث تارة والى الفتوى اخرى ، ويراد بالشهرة في الحديث تعدد رواة الحديث بدرجة دون التواتر ، ويراد بالشهرة في الفتوى انتشار الفتوى المعينة بين الفقهاء وشيوعها بدرجة دون الاجماع .

ونحن اذا حددنا التواتر تحديداً كيفياً بالتعدد الواصل

الى درجة موجبة للعلم ولو بمعنى يشمل الاطمئنان ، فسوف لا تتجاوز الشهرة في الحديث التي فرض فيها ان تكون دون التواتر درجة الظن ، والخبر الظني ليس من وسائل الاحراز الوجداني للدليل الشرعي ، بل يحتاج ثبوت حجيته الى التعبد الشرعي كما يأتي .

واذا حددنا الاجماع تحديداً كيفياً بتعدد المفتين الى درجة موجبة للعلم – ولو بمعنى يشمل الاطمئنان – فسوف لا تتجاوز الشهرة في الفتوى التي فرض فيها ان تكون دون الاجماع درجة الظن بالدليل الشرعي ، وهو ليس كافياً ما لم يقم دليل على التعبد بحجيته . واذا حددنا الاجماع تحديداً كمياً عددياً باتفاق مجموعة الفقهاء كان معنى الشهرة في الفتوى تطابق الجزء الاكبر من هذه المجموعة ، اما مع عدم وجود فكرة عن آراء الآخرين ، او مع الظن بموافقتهم ايضاً ، او مع العلم بخلافهم ، والشهرة بهذا المعنى قد تدخل في الاجماع بالتحديد الكيفي المتقدم وتوجب احراز الدليل الشرعي بحساب الاحتمال وهو أمر يختلف من مورد الى آخر ، كما ان احراز مخالفة البعض

يعيق عن الكشف القطعي للشهرة بدرجة تختلف تبعاً لنوعية البعض وموقعه ولخصوصيات أُخرى .

ثم ان في الشهرة في الفتوى بحثاً آخر في حجيتها الشرعية تعبداً ، وهذا خارج عن محل الكلام، وانما يدخل في قسم الدليل غير الشرعي .

القسم الثاني
وسائل الاثبات التعبدي

واهم ما يذكر في هذا المجال عادة خبر الواحد ، وهو كل خبر لا يفيد العلم ، ولا شك في انه ليس حجة على الاطلاق وفي كل الحالات ، ولكن الكلام في حجية بعض اقسامه كخبر الثقة مثلا والكلام يقع على مرحلتين :

المرحلة الاولى : في اثبات حجية خبر الواحد على نحو القضية المهملة .

المرحلة الثانية : في تحديد دائرة هذه الحجية وشروطها .

المرحلة الأولى

في اثبات أصل حجية الاخبار

والمشهور بين العلماء هو المصير الى حجية خبر الواحد وقد استدل على الحجية ، بالكتاب الكريم ، والسنة ، والعقل .

١ ـ أما ما استدل به من الكتاب الكريم ، فآيات منها آية النبأ وهي قوله : «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ »(١) .

ويمكن الاستدلال بها بوجهين :

الوجه الاول : ان يستدل بمفهوم الشرط فيها على اساس انها تشتمل على جملة شرطية تربط الامر بالتبين عن النبأ بمجيء الفاسق به فينتفي بانتفائه ؛ وهذا يعني عدم الامر بالتبين عن النبأ في حالة مجيء العادل به ، وبذلك تثبت حجية نبأ العادل لأن الامر بالتبين الثابت في منطوق الآية ، اما ان يكون ارشاداً الى عدم الحجية ، واما ان يكون ارشاداً الى كون التبين شرطاً في جواز العمل بخبر الفاسق وهو ما يسمى بالوجوب الشرطي ، كما تقدم في مباحث الامر . فعلى الاول يكون نفيه بعينه معناه الحجية . وعلى الثاني يعني نفيه ان جواز العمل بخبر العادل ليس مشروطاً بالتبين ، وهذا بذاته يلائم جواز العمل به بدون تبين ـ وهو معنى الحجة ـ ويلائم عدم جواز العمل به

(١) الحجرات ٦ .

حتى مع التبين لان الشرطية منتفية في كلتا الحالتين . ولكن الثاني غير محتمل لانه يجعل خبر العادل أسوأ من خبر الفاسق ، ولانه يوجب المنع عن العمل بالدليل القطعي ، نظراً الى ان الخبر بعد تبين صدقه يكون قطعياً فيتعين الاول وهو المطلوب .

ويوجد اعتراضان مهمان على الاستدلال بمفهوم الشرط في المقام :

احدهما : ان الشرط في الجملة مسوق لتحقق الموضوع ، وفي مثل ذلك لا يثبت للجملة الشرطية مفهوم . والتحقيق ان الموضوع والشرط في الجملة الشرطية المذكورة يمكن تصويرها بانحاء :

منها : ان يكون الموضوع طبيعي النبأ ، والشرط مجيء الفاسق به .

ومنها : ان يكون الموضوع نبأ الفاسق ، والشرط مجيئه به فكأنه قال نبأ الفاسق اذا جاءكم به فتبينوا .

ومنها : ان يكون الموضوع الجائي بالخبر والشرط فسقه

فكأنه قال الجائي بالخبر إذا كان فاسقاً فتبينوا ، ولا شك في ثبوت المفهوم في النحو الاخير لعدم كون الشرط حينئذٍ محققاً للموضوع ، كما لا شك في عدم المفهوم في النحو الثاني لأن الشرط حينئذٍ هو الاسلوب الوحيد لتحقيق الموضوع .

واما في النحو الاول ، فالظاهر ثبوت المفهوم وان كان الشرط محققاً للموضوع لعدم كونه هو الاسلوب الوحيد لتحقيقه ، وفي مثل ذلك يثبت المفهوم ، كما تقدم توضيحه في مبحث مفهوم الشرط ، والظاهر من الآية الكريمة هو النحو الاول فالمفهوم اذن ثابت .

والاعتراض الآخر يتلخص في محاولة لابطال المفهوم عن طريق عموم التعليل بالجهالة الذي يقتضي اسراء الحكم المعلل الى سائر موارد عدم العلم .

ويجاب على هذا الاعتراض بوجوه :

احدها ـ ان المفهوم مخصص لعموم التعليل ؛ لانه يثبت

الحجية لخبر العادل غير العلمي والتعليل يقتضي عـدم حجية كل ما لا يكون علمياً ، فالمفهوم اخص منه .

ويرد عليه ، ان هذا انما يتم إذا انعقد للكلام ظهور في المفهوم ثم عارض عموماً من العمومات فانه يخصصه . واما في المقام فلا ينعقد للكلام ظهور في المفهوم لانه متصل بالتعليل وهو صالح للقرينية على عدم انحصار الجزاء بالشرط ، ومعه لا ينعقد الظهور في المفهوم لكي يكون مخصصاً .

ثانيها ـ ان المفهوم حاكم على عموم التعليل على مـا ذكره المحقق النائيني ـ رحمه الله ـ وذلك لان مفاده حجية خبر العادل ، وحجيته معناها على مسلك جعل الطريقية اعتباره علما ، والتعليل موضوعه الجهل وعدم العلم ، فباعتبار خبر العادل علما يخرج عن موضوع التعليل وهو معنى كون المفهوم حاكماً ويرد عليه ، انه اذا كان مفاد المفهوم اعتبار خبر العادل علماً فمفاد المنطوق نفي هـذا الاعتبار عن خبر الفاسق ، وعليه فالتعليل يكون ناظـراً الى توسعة دائرة هذا النفي ، وتعميمه على كل ما لايكون

علمياً ، فكأنّ التعليل يقول ان كل ما لا يكون علماً وجداناً لا اعتبره علماً . وبهذا يكون مفاد التعليل ، ومفاد المفهوم في رتبة واحدة احدهما يثبت اعتبار خبر العادل علماً ، والآخر ينفي هذا الاعتبار ولا موجب لحكومة احدهما على الآخر .

ثالثها ـ ما ذكره المحقق الخراساني ـ رحمه الله ـ من ان الجهالة المذكورة في التعليل ليست بمعنى عدم العلم بل بمعنى السفاهة ، والتصرف غير المتزن فلا يشمل خبر العادل الثقة لانه ليس سفاهة ولا تصرفاً غير متزن .

الوجه الثاني : ان يستدل بمفهوم الوصف حيث انيط وجوب التبين بفسق المخبر فينتفي بانتفائه ومفهوم الوصف تارة يستدل به في المقام بناء على ثبوت المفهوم للوصف عموماً ، وتارة يستدل به لامتياز في المقام ، حتى لو انكرنا مفهوم الوصف في موارد اخرى ، وذلك بان يقال ان مقتضى قاعدة احترازية القيود انتفاء شخص ذلك الوجوب للتبين بانتفاء الفسق وعليه فوجوب التبين

عن خبر العادل ان اريد به شمول شخص ذلك الوجوب له فهو خلاف القاعدة المذكورة ، وان اريد به شخص آخر من وجوب التبين مجعول على عنوان خبر العادل ، فهذا غير محتمل لان معناه ان خبر العادل بما هو خبر العادل دخيل في وجوب التبين هذا ، وهو غير محتمل ، فان وجوب التبين اما ان يكون بملاك مطلق خبر ، او بملاك كون المخبر فاسقاً ولا يحتمل دخل عدالة المخبر في جعل وجوب للتبين .

اما اللحاظ الاول للاستدلال بمفهوم الوصف فجوابه انكار المفهوم للوصف خصوصاً في حالة ذكر الوصف بدون ذكر الموصوف .

واما اللحاظ الثاني للاستدلال فجوابه ان وجوب التبين ليس حكماً مجعولاً ، بل هو تعبير آخر عن عدم الحجية ومرجع ربطه بعنوان الى ان ذلك العنوان لا يقتضي الحجية فلا محذور في ان يكون خبر العادل موضوعاً لوجوب التبين بهذا المعنى ، لأن موضوعيته لهذا الوجوب مرجعها الى عدم موضوعيته للحجية .

ومنهـا : آية النفر ، وهي قوله سبحانه وتعالى : « فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِروا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لِعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ».(١)

وتقريب الاستدلال بها يتم من خلال الامور التالية :

اولاً : انها تدل على وجوب التحذر لوجوه :

احدها ـ انه وقع مدخولا لاداة الترجي الدالة على المطلوبية في مثل المقام ، ومطلوبية التحذر مساوقة لوجوبه لأن الحذر ان كان له مبرر فهو واجب ، والا لم يكن مطلوباً .

ثانيها ـ ان التحذر وقع غاية للنفر الواجب ، وغاية الواجب واجبة .

ثالثها ـ انه بدون افتراض وجوب التحذر يصبح الامر بالنفر ، والانذار لغواً .

ثانياً : ان وجوب التحذر واجب مطلقاً سواء افاد الانذار العلم للسامع أو لا ، لأن الوجوه المتقدمة لافادته تقتضي ثبوته كذلك .

---

(١) سورة التوبة ـ الآية ١٢٢ .

ثالثاً : ان وجوب التحذر حتى مع عدم حصول العلم لدى السامع ، مساوق للحجية شرعاً . إذ لو لم يكن اخبار المنذر حجة شرعاً ، لما وجب العمل به الا في حال حصول العلم منه .

وقد يناقش في الامر الاول بوجوهه الثلاثة وذلك بالاعتراض على اول تلك الوجوه بان الاداة مفادها وقوع مدخولها موقع الترقب لا الترجي ، ولذا قد يكون مدخولها مرغوباً عنه ، كما في قوله : « لعلك عن بابك طردتني » . والاعتراض على ثاني تلك الوجوه ، بان غاية الواجب ليست دائماً واجبة ، وان كانت محبوبة حتماً ، ولكن ليس من الضروري ان يتصدى المولى لايجابها ، بل قد يقتصر في مقام الطلب على تقريب المكلف نحو الغاية ، وسد باب من ابواب عدمها وذلك عند وجود محذور مانع عن التكليف بها ، وسد كل ابواب عدمها كمحذور المشقة وغيره ، والاعتراض على ثالث تلك الوجوه بان الامر بالنفر ، والانذار ليس لغوا مع عدم الحجية التعبدية لانه كثيراً ما يؤدي الى علم السامع فيكون منجزاً ، ولما كان

المنذر يحتمل دائماً ترتب العلم على انذاره ، او مساهمة انذاره في حصول العلم ولو لغير السامع المباشر فمن المعقول أمره بالانذار مطلقاً .

وهذه المناقشة إذا تمت جزئياً فلا تتم كلياً ، لان دلالة كلمة (لعلّ) على المطلوبية غير قابلة للانكار . وكون مفادها الترقب ، وان كان صحيحاً ولكن كونه ترقب المحبوب ، او ترقب المخوف يتعين بالسباق ولا شك في تعيين السياق في المقام للاول .

وقد يناقش في الامر الثاني – بعد تسليم الاول – بان الآية الكريمة لا تدل على اطلاق وجوب التحذر لحالة عدم علم السامع بصدق المنذر وذلك لوجهين :

احدهما : ان الآية لم تسق من حيث الاساس لافادة وجوب التحذر لنتمسك باطلاقها لاثبات وجوبه على كل حال ، وانما هي مسوقة لافادة وجوب الانذار فيثبت باطلاقها ان وجوب الانذار ثابت على كل حال ، وقد لا يوجب المولى التحذر الا على من حصل له العلم ، ولكنه

يوجب الانذار على كل حال ، وذلك احتياطاً منه في مقام التشريع لعدم تمكنه من اعطاء الضابطة للتمييز بين حالات استتباع الانذار للعلم او مساهمته فيه وغيرها . والوجه الآخر ما يدعى من وجود قرينة في الآية على عدم الاطلاق لظهورها في تعلق الانذار بما تفقه فيه المنذر في هجرته ، وكون الحذر المطلوب مترقباً عقيب هذا النحو من الانذار فمع شك السامع في ذلك لا يمكن التمسك باطلاق الآية لاثبات مطلوبية الحذر .

ويمكن النقاش في الامر الثالث بان وجوب التحذر مترتب على عنوان الانذار ، لا مجرد الاخبار ، والانذار يستبطن وجود خطر سابق ، وهذا يعني ان الانذار ليس هو المنجز ، والمستتبع لاحتمال الخطر بجعل الشارع الحجية له ، وانما هو مسبوق بتنجز الاحكام في المرتبة السابقة بالعلم الاجمالي ، او الشك قبل الفحص هذا مضافاً الى ان تنجز الاحكام الالزامية بالاخبار غير القطعي لا يتوقف على جعل الحجية للخبر شرعاً بناء على مسلك حق الطاعة كما هو واضح .

٢ ـ واما السنة :

واما السنة فهناك طريقان لاثباتها :

احدهما : الاخبار الدالة على الحجيــة . ولكي يصح الاستدلال بها على حجية خبر الواحد، لا بد ان تكون قطعية الصدور وتذكر في هذا المجال طوائف عديدة مــن الروايات والظاهر ان كثيراً منها لا يدل على الحجية .

وفيما يلي نستعرض بايجاز جل هذه الطوائف ليتضح الحال .

الطائفة الاولى : ما دل على التصديق الواقعي ببعض روايات الثقات ، من قبيل ما ورد عن العسكري عليه السلام عندما عرض عليه كتاب يوم وليلة ليونس بن عبدالرحمن إذ قال : (هذا ديني ودين آبائي وهو الحق كله) . وهذا مردّه الى الاخبار عن المطابقة للواقع ، وهو غير الحجية التعبدية التي تجعل عند الشك في المطابقة .

الطائفة الثانية : ما تضمن الحث على تحمل الحديث ، وحفظه من قبيل قول النبي (ص) : « من حفظ على امتي

اربعين حديثاً بعثه الله فقيها عالماً يوم القيامة ». وهذا لا يدل على الحجية ايضاً إذ لا شك في أن تحمل الحديث وحفظه من اهم المستحبات ، بل من الواجبات الكفائية لتوقف حفظ الشريعة عليه ، ولا يلزم من ذلك وجوب القبول تعبداً مع الشك . ومثل ذلك ما دل على الثناء على المحدثين ، او الامر بحفظ الكتب ، والترغيب في الكتابة .

الطائفة الثالثة : ما دل على الامر بنقل بعض النكات ، والمضامين من قبيل قول ابي عبد الله (ع) « يا ابان اذا قدمت الكوفة فاروِ هذا الحديث ... » والصحيح ان الامر بالنقل يكفي في وجاهته احتمال تمامية الحجة بذلك بحصول الوثوق لدى السامعين ، ولا يتوقف على افتراض الحجية التعبدية .

الطائفة الرابعة : ما دل على ان انتفاع السامع بالرواية قد يكون اكثر من انتفاع الراوي من قبيل قولهم « فرب حامل فقه الى من هو افقه منه » .

ونلاحظ ان هذه الطائفة ليست في مقام بيان ان النقل

يثبت المنقول للسامع تعبداً والا لكان الناقل دائماً من هذه الناحية افضل حالا من السامع لان الثبوت لديه وجداني بل هي بعد افتراض ثبوت المنقول تريد ان توضح ان المهم ليس حفظ الالفاظ ، بـل ادراك المعاني واستيعابهـا . وفي ذلك قد يتفوق السامع على الناقل .

الطائفة الخامسة : ما دل على ذم الكذب عليهم ، والتحذير من الكذابين عليهم فانه لو لم يكن خبر الواحد مقبولا لما كان هناك اثر للكذب ليستحق التحذير.

والصحيح ان الكذب كثيراً ما يوجب اقتناع السامع خطأً ، واذا افترض في مجال العقائد واصول الدين ، كفى في خطره مجرد ايجاد الاحتمال والظن . فاهتمام الأئمة بالتحذير من الكاذب لا يتوقف على افتراض الحجيـة التعبدية .

الطائفة السادسة : ما ورد في الارجاع الى آحاد مـن اصحاب الأئمة بدون اعطاء ضابطة كلية للارجاع . من قبيل ارجاع الامام الى زرارة بقوله : «اذا اردت حديثاً

فعليك بهذا الجالس » ، او قول الامام الهـادي (ع) « فاسأل عنه عبد العظيم بن عبد الله الحسني واقرأه مني السلام » .

وروايات الارجاع التي هي من هذا القبيل لما كانت غير متضمنة للضابطة الكلية فلا يمكن اثبات حجية خبـر الثقة بها مطلقاً حتى في حالة احتمال تعمد الكذب إذ من الممكن ان يكون ارجاع الامام بنفسه معبرا عن ثقته ويقينه بعدم تعمد الكذب ما دام ارجاعاً شخصياً غير معلل .

الطائفة السابعة : ما دل على ذم من يطرح ما يسمعه من حديث بمجرد عدم قبول طبعه له من قبيل قوله (ع) : «وأسوأهم عندي حالا ، وامقتهم الذي يسمع الحديث ينسب الينا ، ويروى عنا فلم يقبله اشمئز منه وجحده . وكفر من دان به وهو لا يدري لعل الحديث من عندنا خرج ، والينا أسند» ، إذ قد يقال لولا حجية الخبر لما استحق الطارح هذا الذم .

والجواب : انه استحقه على الاعتماد على الذوق ،

والرأي في طرح الرواية بدون تتبع ، واعمال للموازين وعلى التسرع بالنفي والانكار مع ان مجرد عدم الحجية لا يسوغ الانكار والتكفير .

الطائفة الثامنة : ما ورد في الخبرين المتعارضين من الترجيح بموافقة الكتاب ، ومخالفة العامة ، فلولا ان خبر الواحد حجة ، لما كان هناك معنى لفرض التعارض بين الخبرين ، واعمال المرجحات بينهما .

ونلاحظ ان دليل الترجيح هذا يناسب الحديثين القطعيين صدورا إذا تعارضا فلا يتوقف تعقله على افتراض الحجية التعبدية .

الطائفة التاسعة : ما ورد في الخبرين المتعارضين من الترجيح بالاوثقية ، ونحوها من الصفات الدخيلة في زيادة قيمة الخبر ، وقوة الظن بصدوره ، وتقريب الاستدلال كما تقدم في الطائفة السابقة .

ولا يمكن هنا حمل هذا الدليل على الحديثين القطعيين لان الاوثقية لا اثر لها فيهما ما دام كل منهما مقطوع الصدور .

الطائفة العاشرة : ما دل بشكل وآخر على الارجاع الى كلي الثقة اما ابتداء ، واما تعليلا للارجاع الى اشخاص معينين على نحو يفهم منه الضابط الكلي . . وهذه الطائفة هي احسن ما في الباب .

وفي روايات هذه الطائفة ما لا يخلو من مناقشة ايضاً من قبيل قوله : « فانه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما روى عنا ثقاتنا قد عرفوا باننا نفاوضهم بسرنا ، ونحمله اياهم اليهم » فان عنوان ثقاتنا اخص من عنوان الثقات ولعله يتناول خصوص الاشخاص المعتمدين شخصياً للامام ، والمؤتمنين من قبله فلا يدل على الحجية في نطاق اوسع من ذلك .

وفي روايات هذه الطائفة ما لا مناقشة في دلالتها ، من قبيل ما رواه محمد بن عيسى : «قال : قلت لابي الحسن الرضا : جعلت فداك اني لا اكاد اصل اليك لاسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني ، فقال : نعم»

ولما كن المرتكز في ذهن الراوي ان مناط التحويل هو الوثاقة ، وأقره الامام على ذلك دل الحديث على حجية خبر الثقة .

غير ان عدد الروايات التامة دلالة على هذا المنوال لا يبلغ مستوى التواتر لانه عدد محدود. نعم قد تبذل عنايات في تجميع ملاحظات توجب الاطمئنان الشخصي بصدور بعض هذه الروايات لمزايا في رجال سندها ونحو ذلك .

والطريق الآخر لاثبات السنة هو السيرة وذلك بتقريبين.

الاول: الاستدلال بسيرة المتشرعة من اصحاب الأئمة على العمل باخبار الثقات وقد تقدم في الحلقة السابقة بيان الطريق لاثبات هذه السيرة ، كما تقدم كيفية استكشاف الدليل الشرعي عن طريق السيرة سواء كانت سيرة اولئك المتشرعة على ما ذكرناه بوصفهم الشرعي ، او بما هم عقلاء .

الثاني : الاستدلال بسيرة العقلاء على التعويل على اخبار الثقات ، وذلك ان شأن العقلاء ـ سواء في مجال اغراضهم

الشخصية التكوينية ، او في مجال الاغراض التشريعية وعلاقات الآمرين بالمأمورين- العمل بخبر الثقة ، والاعتماد عليه ، وهذا الشأن العام للعقلاء يوجب قريحة ، وعادة لو ترك العقلاء على سجيتهم لاعملوها في علاقاتهم مع الشارع ، ولعولوا على اخبار الثقات في تعيين احكامه وفي حالة من هذا القبيل لو ان الشارع كان لا يقر حجية خبر الثقة لتعين عليه الردع عنها حفاظاً على غرضه، فعدم الردع حينئذٍ معناه التقرير ومؤداه الامضاء .

والفارق بين التقريبين ان التقريب الاول يتكفل مؤونة اثبات جري اصحاب الائمة فعلا على العمل بخبر الثقة ، بينما التقريب الثاني لا يدعي ذلك ، بل يكتفي باثبات الميل العقلائي العام الى العمل بخبر الثقة الامر الذي يفرض على الشارع الردع عنه – على فرض عدم الحجية – لئلا يتسرب هذا الميل الى مجال الشرعيات .

وهناك اعتراض يواجه الاستدلال بالسيرة ، وهو ان السيرة مردوع عنها بالآيات الناهية عن العمل بالظن الشاملة باطلاقها لخبر الواحد .

وتوجد عدة اجوبة على هذا الاعتراض :

الجواب الاول : ما ذكره المحقق النائيني ـ رحمه الله ـ من ان السيرة حاكمة على تلك الآيات لانها تخرج خبر الثقة عن الظن ، وتجعله علماً بناء على مسلك جعل الطريقية في تفسير الحجية .

ونلاحظ على ذلك :

اولا ـ انه اذا كان معنى الحجية جعل الامارة علما ، كان مفاد الآيات النافية لحجية غير العلم نفي جعلها علماً ، وهذا يعني ان مدلولها في عرض مدلول ما يدل على الحجية. وكلا المدلولين موضوعها ذات الظن فلا معنى لحكومته المذكورة .

ثانياً ـ ان الحاكم ان كان هو نفس البناء العقلائي فهذا غير معقول لان الحاكم يوسع موضوع الحكم ، او يضيقه في الدليل المحكوم، وذلك من شأن نفس جاعل الحكم المراد توسيعه ، او تضيقه ولا معنى لان يوسع العقلاء ، او يضيقون حكماً مجعولا من قبل غيرهم .

وان كان الحاكم الموسع والمضيق هو الشارع بامضائه للسيرة ، فهذا يعني انه لا بد لنا من العلم بالامضاء لكي نحرز الحاكم . والكلام في انه كيف يمكن احراز الامضاء مع وجود النواهي المذكورة الدالة على عدم الحجية ؟

الجواب الثاني : ما ذكره صاحب الكفاية ـ رحمه الله ـ من ان الردع عن السيرة بتلك العمومات الناهية غير معقول لانه دور ، وبيانه ان الردع بالعمومات عنها يتوقف على حجية تلك العمومات في العموم وهذه الحجية تتوقف على عدم وجود مخصص لها ، وعدم وجود مخصص يتوقف على كونها رادعة عن السيرة ، والا لكانت مخصصة بالسيرة ولسقطت حجيتها في العموم .

والجواب على ذلك ان توقف الردع بالعمومات على حجيتها في العموم صحيح غير ان حجيتها كذلك لا تتوقف على عدم وجود مخصص لها ، بل على عدم احراز المخصص ، وعدم احراز المخصص حاصل فعلا ما دامت السيرة ما لم يعلم بامضائها فلا دور .

الجواب الثالث : ما ذكره المحقق الاصفهاني ـ رحمه الله ـ من ان ظهور العمومات المدعى ردعها لا دليل على حجيته ، لأن الدليل على حجية الظهور هو السيرة العقلائية ، ومع انعقادها على العمل بخبر الثقة لا يمكن انعقادها على العمل بالظهور المانع عن ذلك لان العمل بالمتناقضين غير معقول .

وهذا الجواب غريب لان انعقاد السيرة على العمل بالظهور معناه انعقادها على اكتشاف مراد المولى بالظهور ، وتنجزه بذلك ، وهذا لا ينافي استقرار عمل آخر لهم على خلاف ما تنجز بالظهور، فالعمل العقلائي بخبر الثقة ينافي مدلول الظهور في العمومات الناهية ولا ينافي نفس بنائهم على العمل بهذا الظهور وجعله كاشفاً وحجة .

فالصحيح في الجواب ان يقال انه ان ادعي كون العمومات رادعة عن سيرة المتشرعة المعاصرين للمعصومين من صحابة ومحدثين ، فهذا خلاف الواقع، لاننا اثبتنا في التقريب الاول ان هذه السيرة كانت قائمة فعلا على الرغم من تلك العمومات . وهذا يعني انها لم تكن كافية

للردع ، واقامة الحجة وان ادعي كونها رادعة عن السيرة العقلائية بالتقريب الثاني، فقد يكون له وجـه ، ولكن الصحيح مع هذا عدم صلاحيتها لذلك ايضاً ، لان مثل هذا الامر المهم لا يكتفي في الردع عنه عادة باطلاق دليل من هذا القبيل .

٣ــواما دليل العقل فله شكلان :

أَــالشكل الاول ويتلخص في الاستدلال على حجية الروايات الواصلة الينا عن طريق الثقات من الرواة بالعلم الاجمالي وبيانه : انا نعلم اجمالا بصدور عدد كبير من هذه الروايات عن المعصومين عليهم السلام ، والعلم الاجمالي منجز بحكم العقل كالعلم التفصيلي على ما تقدم في حلقة سابقة . فتجب موافقته القطعية ، وذلك بالعمل بكــل تلك الروايات التي يعلم اجمالا بصدور قسط وافر منها .

وقد اعترض على هذا الدليل باعتراضين :

الاول ــ نقضي: وحاصله انه لو تم هذا ، لامكن بنفس الطريقة اثبات حجية كل خبر حتى اخبار الضعاف لاننا

اذا لاحظنا مجموع الاخبار بما فيها الاخبار الموثقة وغيرها نجد انا نعلم اجمالا ايضاً بصدور عدد كبير منها ، فهل يلتزم بوجوب العمل بكل تلك الاخبار تطبيقـاً لقانون منجزية العلم الاجمالي ؟

والجواب على هذا النقض ما ذكره صاحب الكفاية من انحلال احد العلمين الاجماليين بالآخر وفقاً لقاعدة انحلال العلم الاجمالي الكبير ، بالعلم الاجمالي الصغير – المتقدمة في الحلقة السابقة – إذ يوجد لدينا علمان اجماليـان : الاول : العلم الذي أبرز من خلال هذا النقض واطرافه كل الاخبار .

والثاني : العلم المستدل به واطرافه اخبار الثقات .

ولانحلال علم اجمالي بعلم اجمالي ثان وفقاً للقاعدة التي اشرنا اليها شرطان – كما تقدم في محله – :

احدهما : ان تكون اطراف الثاني بعض اطراف الاول .

والآخر : ان لا يزيد المعلوم بالاول عن المعلوم بالثاني ، وكلا الشرطين منطبقان في المقام فان العلم الاجمالي الثاني

في المقام ـ اي العلم المستدل به على الحجة ـ اطرافه بعض اطراف العلم الاول الذي ابرز في النقض ، والمعلوم في الاول لا يزيد على المعلوم فيه فينحل الاول بالثاني وفقاً للقاعدة المذكورة .

الثاني ـ جواب حلي ، : وحاصله ان تطبيق قانون تنجيز العلم الاجمالي لا يحقق الحجية بالمعنى المطلوب في المقام ، وذلك :

اولاً ـ لان هذا العلم لا يوجب لزوم العمل بالاخبار المتكفلة للاحكام الترخيصية لأن العلم الاجمالي انما يكون منجزاً ، وملزماً في حالة كونه علماً اجمالياً بالتكليف لا بالترخيص بينما الحجية المطلوبة هي حجية خبر الثقة بمعنى كونه منجزاً إذا انبأ عن التكليف ، ومعذراً إذا انبأ عن الترخيص .

وثانياً ـ لان العمل باخبار الثقات على اساس العلم الاجمالي انما هو من اجل الاحتياط للتكاليف المعلومة بالاجمال .

ومن الواضح ان الاحتياط لا يسوغ ان يجعل خبر الثقة مخصصاً لعام ، أو مقيداً لمطلق في دليل قطعي الصدور ، فان التخصيص والتقييد معناه رفع اليد عن عموم العام ، او اطلاق المطلق في دليل قطعي الصدور ، ومعلوم الحجية .

ومن الواضح انه لا يجوز رفع اليد عما هو معلوم الحجية الا بحجية اخرى تخصيصاً ، او تقييداً ، فما لم تثبت حجية خبر الثقة لا يمكن التخصيص بها ، او التقييد ، فاذا ورد مطلق قطعي الصدور يدل على الترخيص في اللحوم مثلا : وورد خبر ثقة على حرمة لحم الارنب لم يكن بالامكان الالتزام بتقييد ذلك المطلق بهذا الخبر ما لم تثبت حجيته بدليل شرعي اللهم الا ان يقال ان مجموعة العمومات ، والمطلقات الترخيصية في الادلة القطعية الصدور يعلم اجمالاً بطرق التخصيص والتقييد عليها ، فاذا لم تثبت حجية خبر الثقة بدليل خاص فسوف لن نستطيع ان نعين مواطن التخصيص والتقييد ، وهذا يجعلنا لا نعمل بها جميعاً تنفيذاً لقانون تنجيز العلم الاجمالي .

وبهذا ننتهي الى طرح اطلاق ما دل على حلية اللحوم في المثال ، والتقييد احتياطاً بما دل على حرمة لحم الارنب مثلا . وهذه نتيجة مشابهة للنتيجة التي ينتهي اليها عن طريق التخصيص والتقييد .

ب ـ الشكل الثاني للدليل العقلي ما يسمى بدليل الانسداد وهو ـ لو تم ـ يثبت حجية الظن بدون اختصاص بالظن الناشىء من الخبر فيكون دليلا على حجية مطلق الامارات الظنية بما في ذلك اخبار الثقات وقد بين ضمن مقدمات :

الاولى ـ انا نعلم اجمالا بتكاليف شرعية كثيرة في مجموع الشبهات ، ولا بد من التعرض لامتثالها بحكم تنجيز العلم الاجمالي .

الثانية ـ انه لا يوجد طريق معتبر ـ لا قطعي وجداني ، ولا تعبدي قام الدليل الشرعي الخاص على حجيته ـ يمكن التعويل عليه في تعيين مواطن تلك التكاليف ومحالّها ، وهذا ما يعبر عنه بانسداد باب العلم والعلمي .

الثالثة ـ ان الاحتياط بالموافقة القطعية للعلم الاجمالي المذكور في المقدمة الاولى غير واجب، لانه يؤدي الى العسر والحرج نظراً الى كثرة اطراف العلم الاجمالي.

الرابعة ـ انه لا يجوز الرجوع الى الاصول العملية في كل شبهة باجراء البراءة ونحوها ، لأن ذلك على خلاف قانون تنجيز العلم الاجمالي .

الخامسة ـ انه ما دام لا يجوز اهمال العلم الاجمالي ، ولا يتيسر تعيين المعلوم الاجمالي بالعلم والعلمي ، ولا يراد منا الاحتياط في كل واقعة ، ولا يسمح لنا بالرجوع الى الاصول العملية فنحن إذن بين امرين : اما ان نأخذ بما نظنه من التكاليف ونترك غيرها ، واما ان نأخذ بغيرها ، ونترك المظنونات .

والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح فيتعين الاول ، وبهذا يثبت حجية الظن بما في ذلك اخبار الثقات.

ونلاحظ على هذا الدليل :

اولاً ـ انه يتوقف على عدم قيام دليل شرعي خاص

على حجية خبر الثقة ، والا كان باب العلمي مفتوحاً وامكن باخبار الثقات تعيين التكاليف المعلومة بالاجمال فكأن دليل الانسداد ينتهي اليه حيث لا يحصل الفقيه على اي دليل شرعي خاص يدل على حجية بعض الامارات الشائعة .

وثانياً ـ ان العلم الاجمالي المذكور في المقدمة الاولى منحل بالعلم الاجمالي في دائرة الروايات الواصلة الينا عن طريق الثقات ، كما تقدم . والاحتياط التام في حدود هذا العلم الاجمالي ليس فيه عسر ومشقة .

وثالثاً ـ انا اذا سلمنا عدم وجوب الاحتياط التام ـ لانه يؤدي الى العسر والحرج ـ فهذا انما يقتضي رفع اليد عن المرتبة العليا من الاحتياط بالقدر الذي يندفع به العسر والحرج، مع الالتزام بوجوب سائر مراتبه، لان الضرورات تقدر بقدرها فيكون الاخذ بالمظنونات حينئذٍ باعتباره مرتبة من مراتب الاحتياط الواجبة واين هذا من حجية الظن . اللهم الا ان يدعى قيام الاجماع . على ان الشارع

لا يرضى بابتناء التعامل مع الشريعة على اساس الاحتياط فاذا ضمت هذه الدعوى امكن ان نستكشف حينئذٍ انه جعل الحجية للظن .

وقد تلخص من استعراض ادلة الحجية ان الاستدلال بآية النبأ تام ، وكذلك بالسنة الثابتة بطريق قطعي كسيرة المتشرعة ، والسيرة العقلائية .

المرحلة الثانية

في تحديد دائرة حجية الاخبار

ونأتي الآن الى المرحلة الثانية في تحديد دائرة هذه الحجية ، وشروطها والتحقيق في ذلك ان مدرك حجية الخبر ان كان مختصاً بآية النبأ فهو لا يثبت سوى حجية خبر العادل خاصة ، ولا يشمل خبر الثقة غير العادل واما اذا لم يكن المدرك مختصاً بذلك وفرض الاستدلال بالسيرة والروايات ايضاً على ما تقدم فلا شك في وفاء

السيرة والروايات باثبات الحجية لخبر الثقة ولو لم يكن عادلاً .

ومن هنا قد توقع المعارضة بالعموم من وجه بين ما دل على حجية خبر الثقة الشامل باطلاقه للثقة الفاسق ، ومنطوق آية النبأ الدال باطلاقه على عدم حجية خبر الفاسق ولو كان ثقة .

وقد يقال حينئذٍ بالتعارض والتساقط والرجوع الى اصالة عدم حجية خبر الثقة الفاسق إذ لم يتم الدليل على حجيته ، ولكن الصحيح انه لا اطلاق في منطوق الآية الكريمة لخبر الثقة الفاسق لان التعليل بالجهالة يوجب اختصاصه بموارد يكون العمل فيها بخبر الفاسق سفاهة وهذا يختص بخبر غير الثقة فلا تعارض اذن ، وبذلك يثبت حجية خبر الثقة دون غيره .

وهل يسقط خبر الثقة عن الحجية إذا وجدت امارة ظنية نوعية على كذبه ؟ وهل يرتفع خبر غير الثقة الى مستوى الحجية إذا توفرت امارة من هذا القبيل

على صدقه ؟ فيه بحث وكلام ، وقد تقدم موجز عـــن تحقيق ذلك في الحلقة السابقة .

ولا شك في ان ادلة حجية خبر الثقة، والعادل، لا تشمل الخبر الحدسي المبني على النظر والاستنباط ، وانما تختص بالخبر الحسي المستند الى الاحساس بالمدلول كالاخبار عن نزول المطر ، او الاحساس بآثاره ولوازمه العرفية كالاخبار عن العدالة .

وعلى هذا فقول المفتي ليس حجة عــلى المفتي الآخر بلحاظ ادلة حجية خبر الثقة لان اخباره بالحكم الشرعي ليس حسيا ، بل حدسياً واجتهادياً نعم هو حجة على مقلديه بدليل حجية قول اهل الخبرة والذكر .

ومن اجل ذلك يقال بان الشخص إذا اكتشف بحدسه ، واجتهاده قول المعصوم عن طريق اتفاق عدد معين من العلماء على الفتوى فاخبر بقول المعصوم استناداً الى اتفاق ذلك العدد لم يكن اخباره حجة في اثبات قول المعصوم ، لانه ليس اخباراً حسياً عنه وانما يكون حجة في اثبات اتفاق

ذلك العدد من العلماء على الفتوى - اذا لم يعلم منه التسامح عادة في مثل ذلك - لان اخباره عن اتفاق هذا العدد حسي فان كان اتفاق هذا العدد يكشف في رأينا عن قول المعصوم استكشفناه والا فلا .

وعلى هذا الاساس نعرف الحال في الاجماعات المنقولة فانه كان يقال عادة ان نقل الاجماع حجة في اثبات الحكم الشرعي لانه نقل بالمعنى لقول المعصوم واخبار عنه . وقد اعترض على ذلك المحققون المتأخرون بانه ليس نقلاً حسياً لقول المعصوم ، بل هو نقل حدسي مبني على ما يراه الناقل من كشف اتفاق الفتاوى التي لاحظها عن قول المعصوم فلا يكون حجة في اثبات قول المعصوم بل في اثبات تلك الفتاوى فقط .

حجية الخبر مع الواسطة :

ولا شك في ان حجية الخبر تتقوم بركنين :

احدهما : بمثابة الموضوع لها وهو نفس الخبر .

والآخر : بمثابة الشرط وهو وجود اثر شرعي لمدلول

الخبر لوضوح انه اذا لم يكن لمدلوله اثر كذلك فلا معنى للتعبد به وجعل الحجية له .

والحجية متأخرة رتبة عن الخبر تأخر الحكم عن موضوعه ، وعن افتراض اثر شرعي لمدلول الخبر تأخر المشروط عن شرطه. وعلى هذا الاساس قد يستشكل في شمول دليل الحجية للخبر مع الواسطة وتوضيح ذلك انا اذا سمعنا زرارة ينقل عن الامام ان السورة واجبة امكننا التمسك بدليل الحجية بدون شك ، لان كلا الركنين ثابت، فان خبر زرارة ثابت لدينا وجداناً بحسب الفرض ، ومدلوله ذو أثر شرعي لانه يتحدث عن وجوب السورة ، واما اذا نقل شخص عن زرارة الكلام المذكور فقد يتبادر الى الذهن اننا نتمسك بدليل الحجية ايضاً وذلك بتطبيقه على الشخص الناقل عن زرارة اولا ، فان اخباره ثابت لنا وجداناً وعن طريق حجيته يثبت لدينا خبر زرارة ، كما لو كنا سمعنا منه وحينئذٍ نطبق دليل الحجية على خبر زرارة لاثبات كلام الامام ، ولكن قد استشكل في

ذلك وقيل بان تطبيق دليل الحجية على هذا الترتيب مستحيل وبيان الاستحالة بتقريبين :

الاول – انه يلزم منه اثبات الحكم لموضوعه مع ان الحكم متأخر رتبة عن موضوعه وذلك لان خبر زرارة لم يثبت الا بلحاظ دليل الحجية مع انه موضوع للحجية المستفادة من ذلك الدليل وهذا معنى اثبات الحكم لموضوعه.

الثاني – انه يلزم منه اتحاد الحكم مع شروطه على الرغم من تأخر الحكم رتبة عن شرطه ، وذلك لان حجية خبر الناقل عن زرارة مشروطة بوجود اثر شرعي لما ينقله هذا الناقل وهو انما ينقل خبر زرارة ، ولا اثر شرعياً لخبر زرارة الا الحجية فقد صارت الحجيـــة محققة لشرط نفسها .

وجواب كلا التقريبين : ان حجية الخبر مجعولة على نهج القضية الحقيقية على موضوعها ، وشرطها المقدر الوجود ، وفعلية الحجية المجعولة بفعلية الموضوع والشرط المقدر وتعدد الحجية الفعلية بتعددهما ، كما هو الشأن في سائر الاحكام المجعولة على هذا النحو .

وعليه فنقول : انه توجد في المقام حجيتان :

الاولى : حجية خبر الناقل عن زرارة .

والثانية : حجية خبر زرارة .

وما هو الموضوع للحجية الثانية وهو خبر زرارة لم يثبت بالحجية الثانية ، بل بالحجية الاولى فلا يلزم المحذور المذكور في التقريب الاول ، كما ان الشرط المصحح للحجية الاولى وهو الاثر الشرعي يتمثل في الحجية الثانية لا في الحجية الاولى فلا يلزم المحذور المذكور في التقريب الثاني .

قاعدة التسامح في ادلة السُّنن :

ذكرنا ان موضوع الحجية ليس مطلق الخبر ، بل خبر الثقة على تفصيلات متقدمة ، ولكن قد يقال في خصوص باب المستحبات ، او الاحكام غير الالزامية عموماً ان موضوع الحجية مطلق الخبر ، ولو كان ضعيفاً استناداً الى روايات دلت على ان من بلغه عن النبي ثواب على عمل فعمله كان له مثل ذلك وان كان النبي لم يقله ، كصحيحة هشام

ابن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام : « قال : من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له اجره وإن لم يكن على ما بلغه » بدعوى ان هذه الروايات تجعل الحجية لمطلق البلوغ في موارد المستحبات .

والتحقيق ان هذه الروايات فيها ـ بدواً ـ اربعة احتمالات :

الاول : ان تكون في مقام جعل الحجية لمطلق البلوغ .

الثاني: ان تكون في مقام انشاء استحباب واقعي نفسي ، على طبق البلوغ بوصفه عنواناً ثانوياً .

الثالث : ان تكون ارشاداً الى حكم العقل بحسن الاحتياط ، واستحقاق المحتاط للثواب .

الرابع : ان تكون وعداً مولوياً لمصلحة في نفس الوعد ، ولو كانت هذه المصلحة هي الترغيب في الاحتياط باعتبار حسنه عقلاً .

والفارق بين هذه الاحتمالات الاربعة من الناحية

النظرية واضح . فالاحتمال الثالث يختلف عن الباقي في عدم تضمنه اعمال المولوية بوجه .

والاحتمالان الاخيران يختلفان عن الاولين في عدم تضمنهما جعل الحكم ، ويختلف الاول عن الثاني - مع اشتراكهما في جعل الحكم - في أن الحكم المجعول على الاول ظاهري ، وعلى الثاني واقعي .

واما الاثر العملي لهذه الاحتمالات فهو واضح ايضاً إذ لا يبرر الاحتمالان الاخيران الافتاء بالاستحباب بينما يبرر الاحتمالان الاولان ذلك .

ولكن قد يقال - كما عن السيد الاستاذ - : انه لا ثمرة عملية يختلف بموجبها الاحتمالان الاولان لانهما معاً يسوغان الفتوى بالاستحباب ولا فرق بينهما في الآثار ، ولكن التحقيق وجود ثمرات عملية يختلف بموجبها الاحتمال الاول عن الاحتمال الثاني خلافاً لما افاده - دام ظله - ونذكر فيما يلي جملة من الثمرات :

الثمرة الاولى : ان يدل خبر ضعيف على استحباب

فعل ، وخبر ثقة على نفي استحبابه فاذا بني على الاحتمال الاول وقع التعارض بين الخبرين لحجية كل منهما بحسب الفرض ونظرهما معاً الى حكم واقعي واحد اثباتاً ونفياً . واذا بني على الاحتمال الثاني فلا تعارض لان الخبر الضعيف الحاكي عن الاستحباب لا يثبت مؤداه ليعارض الخبر النافي له ، بل هو بنفسه يكون موضوعاً لاستحباب واقعي مترتب على عنوان البلوغ ، والبلوغ محقق ،وكونه معارضاً لا ينافي صدق عنوان البلوغ فيثبت الاستحباب .

الثمرة الثانية : ان يدل خبر ضعيف على وجوب شيء فعلى الاحتمال الثاني لا شك في ثبوت الاستحباب لانه مصداق لبلوغ الثواب على عمل ، واما على الاحتمال الاول فلا يثبت شيء لان اثبات الوجوب بالخبر الضعيف متعذر لعدم حجيته في اثبات الاحكام الالزامية ، واثبات الاستحباب به متعذر ايضاً لانه لا يدل عليه فكيف يكون طريقاً وحجة لاثبات غير مدلوله ، واثبات الجامع بين الوجوب والاستحباب به متعذر ايضاً لانه مدلول تحليلي للخبر فلا يكون حجة لاثباته عند من يرى - كالسيد

الاستاذ ـ ان حجية الخبر في المدلول التحليلي متوقفة على حجيته في المدلول المطابقي بكامله .

الثمرة الثالثة : ان يدل خبر ضعيف على استحباب الجلوس في المسجد الى طلوع الشمس مثلا على نحو لا يفهم منه ان الجلوس بعد ذلك مستحب أَو لا .

فعلى الاحتمال الاول يجري استصحاب بقاء الاستحباب وعلى الثاني لا يجري لانه مجعول بعنوان ما بلغه ثواب عليه وهذا مقطوع الارتفاع لاختصاص البلوغ بفترة ما قبل الطلوع .

ومهما يكن فلا شك في ان الاحتمال الاول مخالف لظاهر الدليل كما تقـدم في الحلقة السابقة فلا يمكن الالتزام بتوسعة دائرة حجية الخبر في باب المستحبات .

البحث الثالث
في حجية الظهور

اقسام الدلالة :

الدليل الشرعي قد يكون مدلوله مردداً بين امرين ، او امور، وكلها متكافئة في نسبتها اليه ، وهذا هو المجمل ، وقد يكون مدلوله متعيناً في امر محدد ولا يحتمل مدلولا آخر بدلا عنه ، وهذا هو النص ، وقد يكون قابلا لاحد مدلولين ، ولكن واحداً منهما هو الظاهر عرفاً ، والمنسبق الى ذهن الانسان العرفي ، وهذا هو الدليل الظاهر .

اما المجمل فيكون حجة في اثبات الجامع بين المحتملات اذا كان له على اجماله اثر قابل للتنجيز ما لم يحصل سبب من الخارج يبطل هذا التنجيز ، اما بتعيين المراد من المجمل مباشرة، واما بنفي احد المحتملين ، فانه بضمه

الى المجمل يثبت كون المراد منه المحتمل الآخر ، واما بمجمل آخر مردد بين محتملين ، ويعلم بان المراد بالمجملين معاً معنى واحد وليس هناك الا معنى واحد قابل لهما معاً فيحملان عليه ، واما بقيام دليل على اثبات احد محتملي المجمل فانه وان كان لا يكفي لتعيين المراد من المجمل في حالة عدم التنافي بين المحتماين ، ولكنه يوجب سقوط حجية المجمل في اثبات الجامع وعدم تنجزه ، لان تنجز الجامع بالمجمل انما هو لقاعدة منجزية العلم الاجمالي ، وهذه القاعدة لها اركان اربعة وفي مثل الفرض المذكور يختلُّ ركنها الثالث ، كما اوضحنا ذلك في الحلقة السابقة حيث ان احد المحتملين اذا ثبت بدليل فلا يبقى محذور في نفي المحتمل الاخر بالاصل العملي المؤمن .

واما النص فلا شك في لزوم العمل به ولا يحتاج الى التعبد بحجية الجانب الدلالي منه إذا كان نصاً في المدلول التصوري ، والمدلول التصديقي معاً .

دليل حجية الظهور :

واما الظاهر فظهوره حجة وهذه الحجية هي التي تسمى باصالة الظهور ، ويمكن الاستدلال عليها بوجوه :

الوجه الاول : الاستدلال بالسنة المستكشفة من سيرة المتشرعين من الصحابة ، واصحاب الأئمة عليهم السلام حيث كان عملهم على الاستناد الى ظواهر الادلة الشرعية في تعيين مفادها ، وقد تقدم في الحلقة السابقة توضيح الطريق لاثبات هذه السيرة .

الوجه الثاني : الاستدلال بالسيرة العقلائية على العمل بظواهر الكلام ، وثبوت هذه السيرة عقلائياً مما لا شك فيه لانه محسوس بالوجدان ، ويعلم بعدم كونها سيرة حادثة بعد عصر المعصومين إذ لم يعهد لها بديل في مجتمع من المجتمعات ، ومع عدم الردع الكاشف عن التقرير والامضاء شرعاً تكون هذه السيرة دليلاً على حجية الظهور .

الوجه الثالث : التمسك بما دل على لزوم التمسك

بالكتاب والسنة ، والعمل بهما بتقريب ان العمل بظاهر الآية ، او الحديث مصداق عرفاً لما هو المأمور به في تلك الادلة فيكون واجباً ، ومرجع هذا الوجوب الى الحجية .

وبين هذه الوجوه فوارق . فالوجه الثالث مثلاً بحاجة الى تمامية دليل على حجية الظهور ، ولو في الجملة دونهما لان مرجعه الى الاستدلال بظهور الاحاديث الآمرة بالتمسك واطلاقها ، فلا بد من فرض حجية هذا الظهور في الرتبة السابقة .

كما ان الوجهين الاولين يجب ان لا يدخل في تتميمهما التمسك بظهور حال المولى لاثبات الامضاء ، لأن الكلام الآن في حجيته ، كما اشرنا الى ذلك في الحلقة السابقة .

وقد يلاحظ على الوجه الاول ان سيرة المتشرعة وان كان من المعلوم انعقادها في ايام النبي (ص) والأئمة على العمل بظواهر الدليل الشرعي ، ولكن الشواهد التاريخية انما تثبت ذلك على سبيل الاجمال ولا يمكن التأكد من استقرار سيرتهم على العمل بالظواهر في جميع الموارد ، فهناك

حالات تكون حجية الظهور اخفى من غيرها كحالة احتمال اتصال الظهور بقرينة متصلة فقد بنى المشهور على حجية الظهور في هذه الحالة خلافاً لما اخترناه في حلقة سابقة .

وهنا نقول ان مدرك الحجية اذا كان هو سيرة المتشرعة المعاصرين للمعصومين فكيف نستطيع ان نتأكد انها جرت فعلا على العمل بالظهور في هذه الحالة بالذات ، واما اذا كان مدرك الحجية السيرة العقلائية ، فيمكن للقائلين بالحجية ان يدعوا شمول الوجدان العقلائي لهذه الحالة ايضاً .

وقد يلاحظ على الوجه الثاني وهو الاستدلال بالسيرة العقلائية امران :

احدهما : انه قاصر عن الشمول لموارد وجود امارة معتبرة عقلائياً على خلاف الظهور ولو لم تكن معتبرة شرعاً ، كالقياس مثلا – لو قيل بان العقلاء يعتمدون عليه في رفع اليد عن الظهور – فلا يمكن اثبات حجية الظهور المبتلى بهذه الامارة على الخلاف بالسيرة العقلائية اذ لا سيرة

من العقلاء على العمل بمثل هذا الظهور فعلاً ـ اللهم ـ الا اذا استفيد من دليل اسقاطها عن الحجية تنزيلها منزلة العدم بلحاظ تمام الاثار . ولكن الصحيح ان هذا الكلام انما يتجه لو قيل بان الامضاء يتحدد بحدود العمل الصامت للعقلاء .

غير انك عرفت في الحلقة السابقة ان الامضاء يتجه الى النكتة المرتكزة التي هي اساس العمل وهي في المقام الحجية الاقتضائية للظهور مطلقاً . وكل حجة كذلك لا يرفع اليد عنها الا بحجة ، والمفروض عدم حجية الامارة على الخلاف شرعاً فيتعين العمل بالظهور .

والامر الآخر الذي يلاحظ على الوجه الاول ان السيرة العقلائية انما انعقدت على العمل بالظهور ، واتخاذه اساساً لاكتشاف المراد في المتكلم الاعتيادي الذي يندر اعتماده على القرائن المنفصلة عادة والشارع ليس من هذا القبيل فان اعتماده على القرائن المنفصلة يعتبر حالة متعارفة ولا توجد حالات مشابهة في العرف لحالة الشارع

ليلاحظ موقف العقلاء منها . وهذا الاعتراض انما قد يتجه اذا كان دليل الامضاء متطابقاً في الموضوع مع السيرة العقلائية . فكما ان السيرة العقلائية موضوعها المتكلم الاعتيادي الذي يندر اعتماده على القرائن المنفصلة ، كذلك دليل الامضاء ، ولكن دليل الامضاء اوسع من ذلك لان السيرة العقلائية وان كانت مختصة بالمتكلم الاعتيادي الا انها تقتضي الجري على طبقها في كلمات الشارع ايضاً اما للعادة ، او لعدم الاطلاع الى فترة من الزمن على خروج الشارع في اعتماده على القرائن المنفصلة عن الحالة الاعتيادية ، وهذا يشكل خطراً على الاغراض الشرعية يحتم الردع لو لم يكن الشارع موافقاً على الاخذ بظواهر كلامه. ومن هنا يكشف عدم الردع عن اقرار الشارع لحجية الظهور في الكلام الصادر منه .

تشخيص موضوع الحجية :

ظهور الكلام في المعنى الحقيقي قسمان ـ كما تقدم ـ تصوري ، وتصديقي . والظهور التصوري كثيراً ما لا ينثلم حتى في حالة قيام القرينة المتصلة على الخلاف . فاذا قال

المولى : (اذهب الى البحر ، وخذ العلم منه) كانت الجملة قرينة على ان المراد بالبحر معنى آخر غير معناه الحقيقي وعلى الرغم من وجود القرينة فان الظهور التصوري لكلمة البحر في معناها الحقيقي لا يزول ، وانما يزول الظهور التصديقي في ارادة المتكلم لذلك المعنى الحقيقي ، ومن هنا صح القول بأن الظهور التصوري للفظ في المعنى الحقيقي محفوظ حتى مع القرينة المتصلة على الخلاف . وان الظهور التصديقي له في ذلك منوط بعدم القرينة المتصلة غير انه محفوظ حتى مع ورود القرينة المنفصلة فان القرينة المنفصلة لا تحول دون تكون اصل الظهور التصديقي للكلام في ارادة المعنى الحقيقي وانما تسقطه عن الحجية ، كما مر بنا في حلقة سابقة .

وعلى ضوء التمييز بين الظهور التصوري ، والظهور التصديقي وبعد الفراغ عن حجية الظهور عقلائياً ، وعن سقوطها مع ورود القرينة لا بد من البحث عن تحديد موضوع هذه الحجية ، وكيفية تطبيقها على موضوعها وبهذا الصدد نواجه عدة محتملات بدواً :

المحتمل الاول : ان يكون موضوع الحجية هو الظهور التصوري مع عدم العلم بالقرينة على الخلاف متصلة ، او منفصلة .

المحتمل الثاني : ان يكون موضوع الحجية هو الظهور التصديقي مع عدم صدور القرينة المنفصلة .

المحتمل الثالث : ان يكون موضوع الحجية هو الظهور التصديقي الذي لا يعلم بوجود قرينة منفصلة على خلافه . والفارق بين هذا وسابقه ان عدم القرينة واقعاً دخيل في موضوع الحجية على الاحتمال الثاني ، وليس دخيلا على الاحتمال الثالث بل يكفي عدم العلم بالقرينة .

وتختلف هذه الاحتمالات في كيفية تطبيق الحجية على موضوعها ، فانه على الاحتمال الاول تطبق حجية الظهور على موضوعها ابتداءً حتى في حالة احتمال القرينة المتصلة فضلاً عن المنفصلة لأن موضوعها هو الظهور التصوري بحسب الفرض ، وهذا لا يتزعزع بالقرينة المتصلة المحتملة ، فضلاً عن المنفصلة ، كما عرفت

فلا تحتاج اذن الا الى اصالة الظهور ، واما على الاحتمال الثاني فانما يمكن الرجوع الى اصالة الظهور مباشرة مع الجزم بعدم القرينة ، ولا يمكن الرجوع اليها كذلك مع احتمال القرينة المتصلة لان موضوع الحجية على هـذا الاحتمال ـ الظهور التصديقي ـ وهو غير محرز مع احتمال القرينة المتصلة على الخلاف فلو قيل بحجية الظهور في هذه الحالة لكان اللازم اولاً افتراض اصل عقلائي ينفي القرينة المتصلة لكي ينقح موضوع اصالة الظهور باصالة عدم القرينة . وكذلك لا يمكن الرجوع الى اصالة الظهور مباشرة ـ على الاحتمال الثاني ـ مع احتمـال القرينة المنفصلة لان المفروض انه قد أخذ عدمها في موضوع حجية الظهور ، فمع الشك فيها لا تحرز حجية الظهور بل يحتاج الى اصالة عدم القرينة اولاً لتنقيح موضوع الحجية في اصالة الظهور .

واما الاحتمال الثالث فهو كالاحتمال الثاني ، في عدم امكان الرجوع الى اصالة الظهور مباشرة ، مع احتمال القرينة المتصلة لان موضوع الحجية وهو الظهور التصديقي غير

محرز مع هذا الاحتمال ، الا ان الاحتمال الثالث يختلف عن سابقه في امكان الرجوع الى اصالة الظهور مباشرة مع احتمال القرينة المنفصلة . لان موضوع الحجية - على الاحتمال الثالث - محرز حتى مع هذا الاحتمال بينما لم يكن محرزاً معه على الاحتمال الثاني .

والتحقيق في تمحيص هذه الاحتمالات ، ان الاحتمال الاول ساقط لأَن المقصود من حجية الظهور ، تعيين مراد المتكلم بظهور كلامه وهي انما تناط عقلائياً بالحيثية الكاشفة عن هذا المقصود إذ ليس مبنى العقلاء في الحجية على التعبد المحض ، وما يكشف عن المراد ليس هو الظهور التصوري ، بل التصديقي فاناطة الحجية بغير حيثية الكشف بلا موجب عقلائياً فيتعين ان يكون موضوع الحجية هو الظهور التصديقي .

كما ان الاحتمال الثاني ساقط ايضاً ، باعتبار انه يفترض الحاجة في مورد الشك في القرينة المنفصلة الى اجراء اصالة عدم القرينة اولا ، ثم اصالة الظهور مع ان نفي القرينة المنفصلة عند احتمالها لا مبرر له عقلائياً ، الا كاشفية

الظهور التصديقي عن ارادة مفاده وان ما قاله يريده ، وهي كاشفية مساوقة لنفي القرينة المنفصلة .

وحيث ان الاصول العقلائية تعبر عن حيثيات من الكشف المعتبرة عقلائياً وليست مجرد تعبدات بحتة فلا معنى حينئذٍ لافتراض اصالة القرينة ، ثم اصالة الظهور بل يرجع الى اصالة الظهور مباشرة ، لان كاشفيته هي المناط في نفي القرينة المنفصلة ، لا انها مترتبة على نفي القرينة باصل سابق .

وهكذا يتعين الاحتمال الثالث ، وعليه فان علم بعدم القرينة مطلقاً ، او بعدم القرينة المتصلة خاصة مع الشك في المنفصلة رجعنا الى اصالة الظهور ابتداء وان شك في القرينة المتصلة ، فهناك ثلاث صور :

الصورة الاولى : ان يكون الشك في وجودها لاحتمال غفلة السامع عنها . وفي هذه الحالة تجري اصالة عدم الغفلة لانها على خلاف العادة ، وظهور الحال وبها تنفى القرينة ، وبالتالي ينقح الظهور الذي هو موضوع الحجية . ونسمي

اصالة عدم الغفلة في هذه الصورة باصالة عدم القرينة لانه بها تنتفي القرينة .

الصورة الثانية : ان يكون الشك في وجودها لاحتمال اسقاط الناقل لها . وفي هذه الحالة يمكن نفيها بشهادة الراوي المفهومة من كلامه ، ولو ضمناً بانه استوعب في نقله تمام ما له دخل في افادة المرام ، وبذلك يحرز موضوع اصالة الظهور .

الصورة الثالثة: ان يكون الشك في وجودها غير ناشيء من احتمال الغفلة ، ولا من الاسقاط المذكور فلا يمكن الرجوع الى اصالة الظهور ابتداء للشك في موضوعها وهو الظهور التصديقي ، ولا يمكن تنقيح موضوعها باجراء اصالة عدم القرينة لانه لا توجد حيثية كاشفة عقلائياً عن عدم القرينة المحتملة لكي يعتبرها العقلاء ، ويبنون على اصالة عدم القرينة ، وبهذا نعرف ان احتمال القرينة المتصلة في مثل هذه الحالة يوجب الاجمال .

وبما ذكرناه اتضح ان اصالة الظهور ، واصالة عدم

القرينة كل منهما اصل عقلائي في مورده ، فالاول يجري في كل مورد احرزنا فيه الظهور التصديقي وجداناً ، او باصل عقلائي آخر ، والثاني يجري في كل مورد شك فيه في القرينة المتصلة لاحتمال الغفلة ، ولا يرجع احد الاصلين الى الآخر خلافاً للشيخ الانصاري (رحمه الله) حيث ارجع اصالة الظهور ، الى اصالة عدم القرينة ، ولصاحب الكفاية (رحمه الله) حيث ارجع اصالة عدم القرينة الى اصالة الظهور .

الظهور الذاتي ، والظهور الموضوعي :

الظهور سواء كان تصورياً ، او تصديقياً تارة يراد به الظهور في ذهن انسان معين وهذا هو الظهور الذاتي ، واخرى يراد به الظهور بموجب علاقات اللغة ، واساليب التعبير العام ، وهذا هو الظهور الموضوعي . والاول يتأثر بالعوامل والظروف الشخصية للذهن التي تختلف من فرد الى آخر تبعاً الى أنسه الذهني ، وعلاقاته بخلاف الثاني الذي له واقع محدد يتمثل في كل ذهن يتحرك

بموجب علاقات اللغة ، واساليب التعبير العام ، وما هو موضوع الحجية الظهور الموضوعي لان هذه الحجية قائمة على اساس ان ظاهر حال كل متكلم ارادة المعنى الظاهر من اللفظ ومن الواضح ان ظاهر حاله باعتباره انساناً عرفياً ارادة ما هو المعنى الظاهر موضوعياً لا ما هو الظاهر نتيجة لملابسات شخصية في ذهن هذا السامع او ذاك .

واما الظهور الذاتي وهو ما قد يعبر عنه بالتبادر ، او الانسباق فيمكن ان يقال بانه امارة عقلائية على تعيين الظهور الموضوعي فكل انسان اذا انسبق الى ذهنه معنى مخصوص من كلام ولم يجد بالفحص شيئاً محدداً شخصياً يمكن ان يفسر ذلك الانسباق فيعتبر هذا الانسباق دليلا على الظهور الموضوعي .

وبهذا ينبغي ان يميز بين التبادر على مستوى الظهور الذاتي ، والتبادر على مستوى الظهور الموضوعي .

فالاول : كاشف عن الظهور الموضوعي وبالتالي عن الوضع.

والثاني : كاشف إنّي تكويني ـ مع عدم القرينة ـ عن الوضع .

الظهور الموضوعي في عصر النص:

لا شك في ان ظواهر اللغة والكلام تتطور ، وتتغير على مرِّ الزمن بفعل مؤثرات مختلفة لغوية ، وفكرية ، واجتماعية . فقد يكون ما هو المعنى الظاهر في عصرصدور الحديث مخالفاً للمعنى الظاهر في عصر السماع الذي يراد العمل فيه بذلك الحديث ، وموضوع حجية الظهور في عصر صدور الكلام لا في عصر السماع المغاير له لانها حجية عقلائية قائمة على اساس حيثية الكشف والظهور الحالي .

ومن الواضح ان ظاهر حال المتكلم ارادة ما هو المعنى الظاهر فعلا في زمان صدور الكلام منه وعليه فنحن بالتبادر نثبت - بطريق الإنّ - الظهور الذاتي ، وبالظهور الذاتي نثبت الظهور الموضوعي في عصر السماع ويبقى علينا ان نثبت ان الظهور الموضوعي في عصر السماع ، مطابق للظهور الموضوعي في عصر الكلام الذي هو موضوع الحجية وهذا ما نثبته بأصل عقلائي يطلق عليه اصالة عدم النقل وقد نسميه باصالة الثبات في اللغة ، وهذا الاصل العقلائي

يقوم على اساس ما يخيل لابناء العرف ـ نتيجة للتجارب الشخصية ـ من استقرار اللغة وثباتها ، فان الثبات النسبي ، والتطور البطيء للغة يوحي للافراد الاعتياديين بفكرة عدم تغيرها وتطابق ظواهرها على مر الزمن ، وهذا الايحاء وان كان خادعاً ، ولكنه على اي حال ايحاء عام استقر بموجبه البناء العقلائي على الغاء احتمال التغيير في الظهور باعتباره حالة استثنائية نادرة تنفى بالاصل ، وبامضاء الشارع للبناء المذكور نثبت شرعية اصالة عدم النقل ، او اصالة الثبات ، ولا يعني الامضاء تصويب الشارع للايحاء المذكور ، وانما يعني من الناحية التشريعية جعله احتمال التطابق حجة ما لم يقم دليل على خلافه .

ولا شك ايضاً في ان المتشرعة الذين عاصروا المعصومين خلال اجيال عديدة طيلة قرنين ونصف من الزمان ، كانت سيرتهم على العمل باصالة عدم النقل ، وعلى الاستناد في اواسط هذه الفترة واواخرها الى ما يرونه من ظواهر الكلام الصادر في بدايات تلك الفترة مع انها كانت فترة

حافلة بمختلف المؤثرات ، والتجديدات الاجتماعية ، والفكرية التي قد يتغير الظهور بموجبها .

ولكن اصالة عدم النقل لا تجري فيما إذا علم بأصل التغير في الظهور او الوضع ، وشك في تاريخه لعـدم انعقاد البناء العقلائي في هذه الحالة على افتراض عـدم النقل في الفترة المشكوكة ، والسر في ذلك ان البناءات العقلائية انما تقوم على اساس حيثيات كشف عامة نوعية فحينما يلغى احتمال النقل عرفاً يستند العقلاء في تبرير ذلك الى ان النقل حالة استثنائية في حياة اللغة بحسب نظرهم ، واما حيث تثبت هذه الحالة الاستثنائية فلا تبقى حيثية كشف مبررة للبناء على نفي احتمال تقدمها .

بل لا يخلو التمسك باصالة عدم النقل من اشكال في الموارد التي علم فيهـا بوجود ظروف معينة بالامكان ان تكون سبباً في تغير مدلول الكلمة ، وانما المتيقن منها عقلائياً حالات الاحتمال الساذج للتغير والنقل .

التفصيلات في الحجية :

توجد عدة اقوال تتجه الى التفصيل في حجية الظهور ـ وقد اشرنا الى احدها في الحلقة السابقة ـ ونذكر فيما يلي اثنين من تلك الاقوال .

القول الاول : التفصيل بين المقصود بالافهام وغيره . فالمقصود بالافهام يعتبر الظهور حجة بالنسبة اليه لان احتمال القرينة المتصلة على الخلاف بالنسبة اليه لا موجب له ـ مع عدم احساسه بها ـ الا احتمال غفلته عنها فينفي ذلك باصالة عدم الغفلة باعتبارها اصلاً عقلائياً ، واما غيره فاحتماله للقرينة لا ينحصر منشؤه بذلك بل له منشأ آخر وهو احتمال اعتماد المتكلم على قرينة ، تم التواطؤ عليها بصورة خاصة بينه وبين المقصود بالافهام خاصة ، وهذا الاحتمال لا تجدي اصالة عدم الغفلة لنفيه فلا يكون الظهور حجة في حقه .

وقد اعترض على ذلك جملة من المحققين بان اصالة عــدم القرينة اصل عقلائي برأسه ، يجري لنفي احتمال القرينة في الحالة المذكورة ، وليس مردها الى

اصالة عدم الغفلة ليتعذر اجراؤها في حق غير المقصود بالافهام الذي يحتمل تواطؤ المتكلم مع من يقصد افهامه على القرينة .

والتحقيق ان هذا المقدار من البيان لا يكفي لان الاصل العقلائي لا بد ان يستند الى حيثية كشف نوعية ، لئلا يكون اصلاً تعبدياً على خلاف المرتكزات العقلائية ، متوفرة لنفي احتمال القرينة المتصلة الناشيء من احتمال غفلة السامع عنهـا . فإذا اريد نفي احتمال القرينة المتصلة الناشيء من سائر المناشيء ايضاً باصل عقلائي فلا بد من ابراز حيثية كشف نوعية تنفي ذلك ، وعلى هذا الاساس ينبغي ان نفتش عن مناشيء احتمال ارادة خلاف الظاهر عموماً ، وملاحظة مدى امكان نفي كل واحد منها بحيثية كشف نوعيـة مصححة لاجراء اصل عقلائي مقتض لذلك . ومن هنا نقول : ان شك الشخص غيـر المقصود بالافهام في ارادة المتكلم للمعنى الظاهر ينشأ من أحد أمور :

الاول : احتمال كون المتكلم متستراً بمقصوده ، وغير مريد لتفهيمه بكلامه .

الثاني : احتمال كونه معتمداً على قرينة منفصلة .

الثالث : احتمال كونه معتمداً على قرينة متصلة غفل عنها السامع .

الرابع : احتمال كونه معتمداً على قرينة ذات دلالة خاصة متفق عليها بين المتكلم ، وشخص آخر كان نظر المتكلم اليه .

الخامس : احتمال وجود قرينة متصلة التفت اليها السامع ، ولكنه لم ينقلها الينا ولو من اجل انها كانت متمثلة في لحن الخطاب ، او قسمات وجه المتكلم ، ونحو ذلك مما لا يعتبر لفظاً .

والفرق بين المقصود بالافهام وغيره . ان المقصود بالافهام لا يوجد الاحتمال الاول بشأنه، وكذلك الاحتمال الرابع ، كما ان الاحتمال الخامس غير موجــود في شأن السامع المحيط بالمشهد سواء كان مقصوداً بالافهام ، أو لا .

وحجية الظهور في حق غير السامع ممن لم يقصد افهامه تتوقف على وجود حيثيات كشف مبررة عقلائية لالغاء الاحتمالات الخمسة بشأنه وهي موجودة فعلاً بالبيان التالي:

اما الاحتمال الاول فينفى بظهور حال المتكلم في كونه في مقام تفهيم مراده بكلامه .

واما الاحتمال الثاني فينفى بظهور حاله في ان ما يقوله يريده ؛ اي انه في مقام تفهيم مراده بشخص كلامه .

واما الاحتمال الثالث فينفى باصالة عدم الغفلة .

واما الاحتمال الرابع وهو ما ابرزه المفصل فينفى بظهور حال المتكلم العرفي في استعمال الادوات العرفية للتفهيم ، والجري وفق اساليب التعبير العام .

واما الاحتمال الخامس فينفى بشهادة الناقل – ولو ضمناً – بعدم حذف ماله دخل من القرائن الخاصة في فهم المراد .

القول الثاني: وتوضيحه ان ظهور الكلام يقتضي بطبعه حصول الظن – على الاقل – بان مراد المتكلم هو المعنى الظاهر لانه امارة ظنية كاشفة عن ذلك ، فاذا لم تحصل

امارة ظنية على خلاف ذلك اثر الظهور فيما يقتضيه ، وحصل الظن الفعلي بالمراد وإذا حصلت امارة ظنية على الخلاف وقع التزاحم بين الامارتين ، فقد لا يحصل حينئذ ظن فعلي بارادة المعنى الظاهر ، بل قد يحصل الظن على خلاف الظهور تأثراً بالامارة الظنية المزاحمة .

وعلى هذا فقد يستثنى من حجية الظهور حالة الظن الفعلي بعدم ارادة المعنى الظاهر ، بل قد يقال بان حجية الظهور اساساً مختصة بصورة حصول الظن الفعلي على وفق الظهور . ويمكن تبرير هذا القول بان حجية الظهور ليست حكماً تعبدياً وانما هي على اساس كاشفية الظهور ، فلا معنى لثبوتها في فرض عدم تأثير الظهور في الكشف الظني الفعلي على وفقه .

وقد اعترض الاعلام على هذا التفصيل بان مدرك الحجية بناء العقلاء ، والعقلاء لا يفرقون بين حالات الظن بالوفاق وغيرها ، بل يعملون بالظهور فيها جميعاً ، وهذا يكشف عن الحجية المطلقة .

وهذا الاعتراض من الاعلام قيد يبدو غيـــر صحيح بمراجعة حال الناس ، فانا نجد ان التاجر لا يعمل بظهور كلام تاجر آخر في تحديد الاسعار ، إذا ظن بانه لا يريد ما هو ظاهر كلامه ، وان المشتري لا يعتمد على ظهــور كلام البائع في تحديد وزن السلعة إذا ظن بانه يريد غير ما هو ظاهر كلامه وهكذا .

ومن هنا عمّق المحقق النائيني (رحمه الله) اعتــراض الاعلام إذ ميز بين العمل بالظهور في مجــال الاغراض التكوينية الشخصية ، والعمل به في مجال الامتثال ، وتنظيم علاقات الآمرين بالمأمورين .

ففي المجال الاول لا يكتفى بالظهور لمجرد اقتضائه النوعي ما لم يؤثر هذا الاقتضاء في درجة معتد بهــا من الكشف الفعلي ، وفي المجال الثاني يكتفى بالكشف النوعي الاقتضائي للظهور تنجيزاً ، وتعذيراً ،ولو لم يحصل ظن فعلي بالوفاق ، أو حصل ظن فعلي بالخلاف .

والامثلة المشار اليها تدخل في المجال الاول لا الثاني .

وهذا الكلام وان كان صحيحاً ، وتعميقاً لاعتراض الاعلام ، ولكنه لا يبرز نكتة الفرق بين المجالين ، ولا يحل الشبهة التي يستند اليها التفصيل على النحو الذي شرحناه آنفاً .

فالتحقيق الذي يفي بذلك ان يقال ان ملاك حجية الظهور هو كشفه ، ولكن لا كشفه عند المكلف ، بل كشفه في نظر المولى ؛ بمعنى ان المولى حينما يلحظ ظواهر كلامه فتارة يلحظها بنظرة تفصيلية فيستطيع بذلك ان يميز بصورة جازمة ما اريد به ظاهره عن غيره لانه الأعرف بمراده ، واخرى يلحظها بنظرة اجمالية ، فيرى ان الغالب هو ارادة المعنى الظاهر ، وذلك يجعل الغلبة كاشفاً ظنياً عند المولى عن ارادة المعنى الظاهر بالنسبة الى كل كلام صادر منه حينما يلحظه بنحو الاجمال ، وهذا الكشف هو ملاك الحجية لوضوح ان حجية الامارة حكم ظاهري وارد لحفظ الاغراض الواقعية الاكثر اهمية ، وهذه الاهمية قد اكتسبتها الاغراض الواقعية التي تحفظها الامارة المعتبرة بلحاظ قوة الاحتمال ، كما تقدم في محله .

ومن الواضح ان قوة الاحتمال المؤثرة في اهتمام المولى انما هي قوة احتماله ، لا قوة احتمال المكلف . فمن هنا تناط الحجية بحيثية الكشف الملحوظة للمولى وهي الظهور لا بالظن الفعلي لدى المكلف ، وعلى هذا الاساس اختلف مجال الاغراض التكوينية عن مجال علاقـات الآمرين بالمأمورين ، إذ المناط في المجال الاول كاشفيته الظهور لدى نفس العامل به فقد يكون منوطاً بحصول الظن له ، والمناط في المجال الثاني مقدار كشفه لدى الآمر الموجب لشدة اهتمامه الداعية الى جعل الحجية .

الخلط بين الظهور والحجية :

اتضح مما تقدم ان مرتبة الظهور التصوري متقومة بالوضع ، ومرتبة الظهور التصديقي بلحاظ الدلالة التصديقية الاولى ، والدلالة التصديقية الثانية متقومة بعدم القرينة المتصلة لان ظاهر حال المتكلم انـه يفيد مراده بشخص كلامه ، فاذا كانت القرينة متصلة دخلت في شخص الكلام ولم يكن ارادة ما تقتضيه منافياً للظهور الحالي .

واما عدم القرينة المنفصلة فلا دخل له في اصل الظهور وليس مقوماً له ، وانما هو شرط في استمرار الحجية بالنسبة اليه .

ومن هنا يتضح وجه الخلط في كلمات جملة من الاكابر الموهمة ، لوجود ثلاث رتب من الظهور كلها سابقة على الحجية ككلام المحقق النائيني رحمه الله .

الاولى : مرتبة الظهور التصوري .

الثانية : مرتبة الظهور التصديقي على نحو يسوغ لنا التأكيد على انه قال كذا وفقاً لهذا الظهور .

الثالثة : مرتبة الظهور التصديقي الكاشف عن مراده الواقعي على نحو يسوغ لنا التأكيد على انه اراد كذا وفقاً لهذه المرتبة من الظهور .

والاولى لا تتقوم بعدم القرينة ، والثانية تتقوم بعدم القرينة المتصلة ، والثالثة تتقوم بعدم القرينة مطلقاً ولو منفصلة .

والحجية حكم مترتب على المرتبة الثالثة من الظهور ومتى وردت القرينة المنفصلة – فضلاً عن المتصلة –

هدمت المرتبة الثالثة من الظهور ، ورفعت بذلك موضوع الحجية .

وهذا الكلام لا يمكن قبوله بظاهره ، فانه وان كان على حق في جعل الظهور التصديقي موضوعاً للحجية كما تقدم . غير ان الظهور التصديقي للكلام في ارادة المعنى الحقيقي استعمالاً جدياً ليس متقوماً بعدم القرينة المنفصلة ، بل بعدم القرينة المتصلة فقط لان هذا الظهور منشؤه ظهور حال المتكلم في التطابق بين المدلول التصوري لكلامه ، والمدلول التصديقي ، والتطابق بين المدلول التصديقي الاول ، والمدلول التصديقي الثاني . والمنظور في هذين التطابقين شخص الكلام بكل ما يتضمنه من خصوصيات ، فإذا اكتمل شخص الكلام ، وتحدد مدلوله التصوري والمعنى المستعمل فيه ، تنجز ظهور حال المتكلم في ان ما قاله ، وما استعمل فيه اللفظ هو المراد جداً ومجيء القرينة المنفصلة تكذيب لهذا الظهور الحالي لا انه يعني نفيه موضوعاً ، ولهذا كان الاعتماد على القرينة المنفصلة خلاف الاصل العقلائي لان ذلك على خلاف

الظهور الحالي ، ولو كان الاعتماد عليها وورودها يوجب نفي المرتبة التي هي موضوع الحجية من الظهور لما كان ذلك على خلاف الطبع ولكان حاله حال الاعتماد على القرائن المتصلة التي تمنع عن انعقاد الظهور التصديقي على طبق المدلول التصوري .

الظهور الحالي :

وكما ان الظهور اللفظي حجة ، كذلك ظهور الحال ، ولو لم يتجسد في لفظ ايضاً ، فكلما كان للحال مدلول عرفي ينسبق اليه ذهن الملاحظ اجتماعياً اخذ به غير ان اثبات الحجية لهذه الظواهر غير اللفظية لا يمكن ان يكون بسيرة المتشرعة وقيامها فعلاً في عصر المعصومين على العمل في مقام استنباط الاحكام بظواهر الافعال ، والاحوال غير اللفظية لان طريق اثبات قيامها في الظواهر اللفظية قد لا يمكن تطبيقه في المقام لعدم شيوع ووفرة هذه الظواهر الحالية المجردة عن الالفاظ لتنتزع السيرة من الحالات المتعددة ، كما لا يمكن ان يكون اثبات الحجية لها بالادلة اللفظية الآمرة بالتمسك بالكتاب واحاديث النبي (ص)

والأئمة (ع) ، كما هـو واضح لعدم كونهـا كتاباً ، ولا حديثاً ، وانما الدليل هو السيرة العقلائية على ان لا يدخل في اثبات امضائها التمسك بظهور حال المولى ، وسكوته في التقرير والامضاء لان الكلام في حجية هذا الظهور .

الظهور التضمني :

إذا كان للكلام ظهور في مطلب ، فظهوره في ذلك المطلب بكامله ظهور استقلالي ، وله ظهور ضمني في كل جزء من اجزاء ذلك المطلب .

ومثال ذلك أداة العموم في قولنا : « اكرم كل من في البيت » ونفرض ان في البيت مائة شخص فلأداة العموم ظهور في الشمول للمائة باعتبار دلالتها على الاستيعاب ، ولها ظهور ضمني في الشمول لكل واحد من وحدات هذه المائة ، ولا شك في حجية كل ظواهرها الضمنية . ولكن إذا ورد مخصص منفصل دل على عدم وجوب بعض افراد العام ، ولنفرض ان هذا البعض يشمل عشرة من المائة

فهذا يعني ان بعض الظواهر الضمنية سوف تسقط عن الحجية لمجيء المخصص . والسؤال هنا هو ان الظواهر الضمنية الاخرى التي تشمل التسعين الباقين ، هل تبقى على الحجية أو لا ؟ فان قيل بالاول كان معناه ان الظهور التضمني غير تابع للظهور الاستقلالي في الحجية ، وان قيل بالثاني كان معناه التبعية ، كما تكون الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية في الحجية . والاثر العملي بين القولين انه على الاول نتمسك بالعام لاثبات الحكم لتمام من لم يشملهم التخصيص ، وعلى الثاني تسقط حجية الظواهر التضمنية جميعاً ولا يبقى دليل حينئذ على ان الحكم هل يشمل تمام الباقي أو لا ؟

وقد ذهب بعض الاصوليين إلى سقوط الظواهر ، والدلالات التضمنية جميعاً عن الحجية ، وذلك لان ظهور الكلام في الشمول لكل واحد من المائة في المثال المذكور ، انما هو باعتبار نكتة واحدة وهي الظهور التصديقي لأداة العموم في انها مستعملة في معناها الحقيقي وهو الاستيعاب. وبعد ان علمنا ان الاداة لم تستعمل في الاستيعاب بدليل

ورود المخصص ، واخراج عشرة من المائة نستكشف ان المتكلم خالف ظهور حاله ، واستعمل اللفظ في المعنى المجازي وبهذا تسقط كل الظواهر الضمنية عن الحجية لانها كانت تعتمد على هذا الظهور الحالي الذي علم بطلانه ، وفي هذه الحالة يتساوى افتراض ان تكون الاداة في المثال مستعملة في التسعين أو في تسعة وثمانين لان كلاً منهما مجاز ، وأي فرق بين مجاز ومجاز ؟

وقد أجاب على ذلك جملة من المحققين كصاحب الكفاية ـ رحمه الله ـ بان المخصص المنفصل لا يكشف عن مخالفة المتكلم لظهور حاله في استعمال الاداة في معناها الحقيقي ، وانما يكشف فقط عن عدم تعلق ارادته الجدية باكرام الافراد الذين تناولهم المخصص ، فبالامكان الحفاظ على هذا الظهور وهو ما كنا نسميه بالظهور التصديقي الاول فيما تقدم ، ونتصرف في الظهور التصديقي الثاني وهو ظهور حال المتكلم في ان كل ما قاله ، وابرزه باللفظ مراد له جداً ، فان هذا الظهور لو خلي وطبعه يثبت ان كل ما يدخل في نطاق المعنى المستعمل فيه فهو مراد جداً .

غير ان المخصص يكشف عن ان بعض الافراد ليسوا كذلك فكل فرد كشف المخصص عن عدم شمول الارادة الجدية لهم نرفع اليد عن الظهور التصديقي الثاني بالنسبة اليه ، وكل فرد لم يكشف المخصص عن ذلك فيه نتمسك بالظهور التصديقي الثاني ، لاثبات حكم العام له .

وفي بادىء الامر قد يخطر في ذهن الملاحظ ان هذا الجواب ليس صحيحاً لانه لم يصنع شيئاً سوى انه نقل التبعيض في الحجية من مرحلة الظهور التصديقي الاول ، الى مرحلة الظهور التصديقي الثاني . فاذا كان الظهور التضمني غير تابع للظهور الاستقلالي في الحجية فلماذا لا نعمل على التبعيض في مرحلة الظهور التصديقي الاول ؟ واذا كان تابعاً له كذلك فكيف نعمله في مرحلة الظهور التصديقي الثاني ، ونلتزم بحجية بعض متضمناته دون بعض ؟

وردنا على هذه الملاحظة ان فذلكة الجواب ، ونكتة نقل التبعيض من مرحلة الى مرحلة هي ان الظواهر الضمنية

في مرحلة الظهور التصديقي الاول مترابطة ، ولها نكتة واحدة ،فان ثبت بطلان تلك النكتة لم يسلم شيء من تلك الظواهر الضمنية، والنكتة هي ظهور حال المتكلم في انه يستعمل اللفظ استعمالاً حقيقياً ، فان هذا هو الذي يجعلنا نستظهر ان هذا الفرد من المائة داخل في نطاق الاستعمال ، وذاك داخل وهكذا . فاذا علمنا بان اللفظ قد استعمل مجازاً ، وان المتكلم قد خالف ظهوره الحالي المذكور فلا موجب بعد ذلك لافتراض ان هذا الفرد أو ذاك داخل في نطاق الاستعمال ، وهذا خلافاً للظواهر الضمنية في مرحلة الظهور التصديقي الثاني ، فان نكتة كل واحدة منها مستقلة عن نكتة الباقي فان كل جزء من اجزاء مدلول الكلام ـ اي المعنى المستعمل فيه ـ ظاهر في الجدية ، فاذا علمنا ببطلان هذا الظهور في بعض اجزاء الكلام فلا يسوغ ذلك رفع اليد عن ظهور الاجزاء الاخرى من مدلول الكلام في الجدية ، وهكذا يثبت ان العام حجة في الباقي .

ومن الجدير بالذكر الاشارة الى ان الاستشكال في حجية العام في تمام الباقي بعد التخصيص – على النحو المتقدم – انما اثير في المخصصات المنفصلة دون المتصلة ، نظراً الى انه في حالات المخصص المتصل ، كما في « اكرم كل من في البيت الا العشرة » تكون الاداة مستعملة في استيعاب افراد مدخولها حقيقة غير أن المخصص المتصل يساهم في تعيين هذا المدخول وتحديده فلا تجوز ليقال اي فرق بين مجاز ومجاز ؟

وعلى اي حال فبالنسبة إلى الصيغة الاساسية للمسألة المطروحة ، وهي حجية الظهور التضمني ، اتضح ان الظواهر التضمنية إذا كانت جميعاً بنكتة واحدة ، وعلم ببطلان تلك النكتة سقطت عن الحجية كلها ، واذا كانت استقلالية في نكاتها ، لم يسقط بعضها عن الحجية بسبب سقوط البعض الآخر .

٢ - الدَليلُ العَقـلي

الدليل العقلي كل قضية يدركها العقل ، ويمكن ان يستنبط منها حكم شرعي . والبحث عن القضايا العقلية تارة يقع صغروياً في ادراك العقل وعدمه ، واخرى كبروياً في حجية الادراك العقلي .

ولا شك في ان البحث الكبروي اصولي، واما البحث الصغروي فهو كذلك إذا كانت القضية العقلية المبحوث عنها تشكل عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط ، واما القضايا العقلية التي ترتبط باستنباط احكام معينة ولا تشكل عنصراً مشتركاً ، فليس البحث عنها اصولياً .

ثم ان القضايا العقلية التي يتناولها علم الاصول ، اما ان تكون قضايا فعلية ، واما ان تكون قضايا شرطية . فالقضية الفعلية من قبيل ادراك العقل استحالة تكليف العاجز . والقضية الشرطية من قبيل ادراك العقل ان وجوب شيء

يستلزم وجوب مقدمته ، فان مردّ هذا الى ادراكه لقضية شرطية مؤداها إذا وجب شيء وجبت مقدمته . ومن قبيل ادراك العقل ان قبح فعل يستلزم حرمته ، فان مرده الى قضية شرطية مؤداها إذا قبح فعل حرم .

والقضايا الفعلية إما ان تكون تحليلية ، او تركيبية. والمراد بالتحليلية ما يكون البحث فيها عن تفسير ظاهرة من الظواهر وتحليلها كالبحث عن حقيقة الوجوب التخييري ، او عن حقيقة علاقة الحكم بموضوعه . والمراد بالتركيبية ما يكون البحث فيها عن استحالة شيء بعد الفراغ عن تصوره ، وتحديد معناه من قبيل البحث عن استحالة الحكم الذي يؤخذ العلم به في موضوعه مثلاً.

والقضايا الشرطية اما ان يكون الشرط فيها مقدمة شرعية من قبيل المثال الاول لها ، واما ان لا يكون كذلك من قبيل المثال الثاني لها .

وكل القضايا الشرطية التي يكون شرطها مقدمة شرعية ، تسمى بالدليل العقلي غير المستقل ، لاحتياجها في مقام

استنباط الحكم منها الى اثبات تلك المقدمة من قبل الشارع ، وكل القضايا الشرطية التي يكون شرطها مقدمة غيرشرعية ، تسمى بالدليل العقلي المستقل ، لعدم احتياجها الى ضم اثبات شرعي .

وكذلك تعتبر القضايا العقلية الفعلية التركيبية كلها ادلة عقلية مستقلة ، لعدم احتياجها الى ضم مقدمة شرعية في الاستنباط منها لان مفادها استحالة انواع خاصة من الاحكام ، فتبرهن على نفيها بلا توقف على شيء أَصلاً . ونفي الحكم كثبوته مما يطلب استنباطه من القاعدة الاصولية .

واما القضايا الفعلية التحليلية ، فهي تقع في طريق الاستنباط عادة عن طريق صيرورتها وسيلة لاثبات قضية عقلية تركيبية ، والبرهنة عليها ، او عن طريق مساعدتها على تحديد كيفية تطبيق القاعدة الاصولية .

ومثال الاول تحليل الحكم المجعول على نحو القضية الحقيقية ، فانه يشكل برهاناً على القضية العقلية التركيبية القائلة باستحالة اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه .

ومثال الثاني تحليل حقيقة الوجوب التخييري بارجاعه الى وجوبين مشروطين ، او وجوب واحد على الجامع مثلاً فان ذلك قد يتدخل في تحديد كيفية اجراء الاصل العملي عند الشك ، ودوران امر الواجب بين كونه تعيينياً لا عدل له ، او تخييرياً ذا عدل .

وسوف نلاحظ ان القضايا العقلية متفاعلة فيما بينها ، ومترابطة في بحوثها. فقد نتناول قضية تحليلية بالتفسير والتحليل فتحصل من خلال الاتجاهات المتعددة في تفسيرها قضايا عقلية تركيبية ، إذ قد يدعي بعض صيغة تشريعية معينة في تفسيرها فيدعي الآخر استحالة تلك الصيغة ، ويبرهن على ذلك فتحصل بهذه الاستحالة قضية تركيبية ، او قد نطرح قضية تحليلية للتفسير فيضطرنا تفسيرها الى تناول قضايا تحليلية اخرى تساعد على تفسير تلك القضية . وفي مثل ذلك تدرس تلك القضايا الاخرى عادة ضمن إطار تلك القضية ، إذا كان دورها المطلوب مرتبطاً بما لها من دخل في تحليل تلك القضية وتفسيرها .

وسنتناول فيما يلي مجموعة من القضايا العقلية ، التي تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط ، ثم نتكلم بعد ذلك عن حجية الدليل العقلي .

قاعِدَة اسْتِحَالة التكليفْ بغَيْرالمَقدُور

شرطية القدرة ومحلها :

في التكليف مراتب متعددة وهي : الملاك ، والارادة ، والجعل ، والادانة . فالملاك هو المصلحة الداعية الى الايجاب. والارادة هي الشوق الناشيء من ادراك تلك المصلحة . والجعل هو اعتبار الوجوب مثلاً ، وهذا الاعتبار تارة يكون لمجرد ابـراز الملاك والارادة ، واخرى يكون بـداعي البعث والتحريك ، كما هو ظاهر الدليل الذي يتكفل باثبات الجعل . والادانة هي مرحلة المسؤولية ، والتنجز ، واستحقاق العقاب .

ولا شك في ان القدرة شرط في مرحلة الادانة ، لان الفعل اذا لم يكن مقدوراً فلا يدخل في حق الطاعة للمولى عقلاً ، كما ان مرتبتي الملاك والشوق غير آبيتين عـن دخالة القدرة كشرط فيهما ــ بحيث لا ملاك في الفعل

ولا شوق الى صدوره من العاجز - وعن عدم دخالتها كذلك - بحيث يكون الفعل واجداً للمصلحة ، ومحطاً للشوق حتى من العاجز - وقد تسمى القدرة في الحالة الاولى بالقدرة الشرعية ، وفي الحالة الثانية بالقدرة العقلية.

واما في مرتبة جعل الحكم فاذا لوحظت هذه المرتبة بصورة مجردة ، لم نجد مانعاً عقلياً عن شمولها للعاجز لانها اعتبار للوجوب والاعتبار سهل المؤونة وقد يوجه الى المكلف على الاطلاق لابراز ان المبادىء ثابتة في حق الجميع ولكن قد نفترض جعل الحكم بداعي البعث ، والتحريك المولوي ومن الواضح هنا ان التحريك المولوي ، انما هو بسبب الادانة وحكم العقل بالمسؤولية ومع العجز لا ادانة ، ولا مسؤولية كما تقدم فيستحيل التحريك المولوي ، وبهذا يمتنع جعل الحكم بداعي التحريك المولوي . وحيث ان مفاد الدليل عرفاً هو جعل الحكم بهذا الداعي فيختص لا محالة بالقادر وتكون القدرة شرطاً في الحكم المجعول بهذا الداعي ، والقدرة انما تتحقق في مورد يكون الفعل فيه تحت اختيار المكلف فاذا كان خارجاً عن اختياره

فلا يمكن التكليف به لا ايجاباً ، ولا تحريماً سواء كان ضروري الوقوع تكويناً ، أو ضروري الترك كذلك او كان مما قد يقع ، ولم يقع . ولكن بدون دخالة لاختيار المكلف في ذلك كنبع الماء في جوف الارض فانه في كل ذلك لا تكون القدرة محققة .

وثمرة دخل القدرة في الادانة واضحة ، واما ثمرة دخلها في جعل الحكم الذي هو مفاد الدليل فتظهر بلحاظ وجوب القضاء وذلك في حالتين :

الاولى : ان يعجز المكلف عن اداء الواجب في وقته ونفترض ان وجوب القضاء يدور اثباتاً ، ونفياً مدار كون هذا العجز مفوِّتاً للملاك على المكلف ، وعدم كونه كذلك فانه إذا لم نقل باشتراط القدرة في مرتبة جعل الحكم الذي هو مفاد الدليل امكن التمسك باطلاق الدليل لاثبات الوجوب على العاجز ـ وان لم تكن هناك ادانة ـ ونثبت حينئذ بالدلالة الالتزامية شمول الملاك ، ومبادىء الحكم له ، وبهذا تعرف ان العاجز قد فوت العجز عليه

الملاك فيجب عليه القضاء وخلافاً لذلك ما إذا قلنا بالاشتراط فان الدليل حينئذ يسقط اطلاقه عن الصلاحية لاثبات الوجوب على العاجز . وتبعاً لذلك تسقط دلالته الالتزامية على المبادىء ، فلا يبقى كاشف عن الفـوت المستتبع لوجوب القضاء .

الثانية : ان يكون الفعل خارجاً عن اختيار المكلف ، ولكنه صدر منه بدون اختيار على سبيل الصدفة . ففي هذه الحالة اذا قيل بعدم الاشتراط تمسكنا باطلاق الدليل لاثبات الوجوب بمبادئه على هذا المكلف ، ويعتبر ما صدر منه صدفة حينئذ مصداقاً للواجب فلا معنى لوجوب القضاء عليه لحصول الاستيفاء ، وخلافاً لذلك ما اذا قلنا بالاشتراط فان ما أتى به لا يتعين بدليل انه مسقط لوجوب القضاء ، وناف له ، بل لا بد من طلب حاله من قاعدة اخرى من دليل أو أصل .

حالات ارتفاع القدرة :

ثم ان القدرة التي هي شرط في الإدانة ، وفي التكليف

قد تكون موجودة حين توجه التكليف ، ثم تزول بعد ذلك وزوالها يرجع الى احد اسباب :

الاول : العصيان فان الانسان قد يعصي ، ويؤخر الصلاة حتى لا يبقى من الوقت ما يتاح له ان يصلي فيه .

الثاني : التعجيز وذلك بان يعجِّز المكلف نفسه عن اداء الواجب ، بان يكلفه المولى بالوضوء ، والماء موجود امامه فيريقه ، ويصبح عاجزاً .

الثالث : العجز الطارىء لسبب خارج عن اختيار المكلف.

وواضح ان الادانة ثابتة في حالات السببين الاول والثاني، لان القدرة حدوثاً على الامتثال كافية لادخال التكليف في دائرة حق الطاعة ، واما في الحالة الثالثة فالمكلف اذا فوجىء بالسبب المعجز فلا ادانة واذا كان عالماً بانه سيطر أو تماهل في الامتثال حتى طرأ فهو مدان أيضاً .

وعلى ضوء ما تقدم يقال عادة ان الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً ، أي انه لا ينفي القدرة بالقدر

المعتبر شرطاً في الادانة والعقاب . ويراد بالاضطرار بسوء الاختيار ما نشأ عن العصيان ، او التعجيز .

واما التكليف فقد يقال انه يسقط بطروّ العجز مطلقاً ، سواء كان هذا العجز منافياً للعقاب والادانة أَو لا ، لانه على أَي حال تكليف بغير المقدور وهو مستحيل . ومن هنا يكون العجز الناشىء من العصيان والتعجيز مسقطاً للتكليف وان كان لا يسقط العقاب . وعلى هذا الاساس يردف ما تقدم من ان الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً بقولهم انه ينافيه خطاباً . ومقصودهم بذلك سقوط التكليف .

والصحيح انهم ان قصدوا بسقوط التكليف سقوط فاعليته ، ومحركيته فهذا واضح إذ لا يعقل محركيته مع العجز الفعلي ولو كان هذا العجز ناشئاً من العصيان ، وان قصدوا سقوط فعليته . فيرد عليهم ان الوجوب المجعول انما يرتفع إذا كان مشروطاً بالقدرة ما دام ثابتاً ، فحيث لا قدرة بقاء لا وجوب كذلك . واما إذا كان

مشروطاً بالقدرة بالقدر الذي يحقق الادانة والمسؤولية ، فهذا حاصل بنفس حدوث القدرة في اول الامر فلا يكون الوجوب في بقائه منوطاً ببقائها . والبرهان على اشتراط القدرة في التكليف لا يقتضي اكثر من ذلك وهو ان التكليف قد جعل بداعي التحريك المولوي ، ولا تحريك مولوي الا مع الادانة ، ولا ادانة الا مع القدرة حدوثاً ، فما هو شرط التكليف إذن بموجب هذا البرهان هو القدرة حدوثاً .

ومن هنا صح ان يقال ان الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي اطلاق الخطاب ، والوجوب المجعول ايضاً تبعاً لعدم منافاته للعقاب والادانة. نعم لا اثر عملياً لهذا الاطلاق إذ سواء قلنا به ، أو لا فروح التكليف محفوظة على كل حال ، وفاعليته ساقطة على كل حال والادانة مسجلة على المكلف عقلاً بلا اشكال .

الجامع بين المقدور وغيره :

ما تقدم حتى الآن كان يعني ان التكليف مشروط بالقدرة

على متعلقه . فاذا كان متعلقه بكل حصصه غير مقدور انطبقت عليه قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور ، واما اذا كان متعلقه جامعاً بين حصتين احداهما مقدورة ، والاخرى غير مقدورة ، فلا شك ايضاً في استحالة تعلق التكليف بالجامع على نحو الاطلاق الشمولي ، واما تعلقه بالجامع على نحو الاطلاق البدلي ففي انطباق القاعدة ، المذكورة عليه كلام بين الاعلام . وقد ذهب المحقق النائيني – رحمه الله – الى ان التكليف إذا تعلق بهذا الجامع فيختص لا محالة بالحصة المقدورة منه ، ولا يمكن ان يكون للمتعلق اطلاق للحصة الاخرى ، لان التكليف بداعي البعث ، والتحريك وهو لا يمكن الا بالنسبة الى الحصة المقدورة خاصة فنفس كونه بهذا الداعي يوجب اختصاص التكليف بتلك الحصة : وذهب المحقق الثاني ، ووافقه جماعة من الاعلام الى امكان تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره على نحو يكون للواجب اطلاق بدلي يشمل الحصة غير المقدورة ، وذلك لانالجامع

بين المقدور وغير المقدور ، مقدور ويكفي ذلك في امكان التحريك نحوه وهذا هو الصحيح .

وثمرة هذا البحث تظهر فيما إذا وقعت الحصة غير المقدورة من الفعل الواجب صدفة ، وبدون اختيار المكلف فانه على قول المحقق النائيني يحكم بعدم اجزائها ، ووجوب اتيان الجامع في ضمن حصة اخرى لانه يفترض اختصاص الوجوب بالحصة المقدورة فما وقع ليس مصداقاً للواجب ، واجزاء غير الواجب عن الواجب يحتاج الى دليل.

وعلى قول المحقق الثاني نتمسك باطلاق دليل الواجب لاثبات ان الوجوب متعلق بالجامع بين الحصتين فيكون المأتي به فرداً من الواجب فيحكم باجزائه ، وعدم وجوب الاعادة .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

شرطية القدرة بالمعنى الأعم

تقدم ان العقل يحكم بتقيد التكليف ، واشتراطه بالقدرة على متعلقه لاستحالة التحريك المولوي نحو غير المقدور ، ولكن هل يكفي هذا المقدار من التقييد أو لا بد من تعميقه ؟

ومن اجل الجواب على هذا السؤال نلاحظ ان المكلف إذا كان قادراً على الصلاة تكويناً ، ولكنه مأمور فعلاً بانقاذ غريق تفوت بانقاذه الصلاة للتضاد بين عمليتي الانقاذ والصلاة وعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما ، فهل يمكن أن يؤمر هذا المكلف بالصلاة والحالة هذه فيجتمع عليه تكليفان بكلا الفعلين ؟

والجواب بالنفي لان المكلف وان كان قادراً على الصلاة فعلاً قدرة تكوينية ، ولكنه غير قادر على الجمع بينها وبين انقاذ الغريق فلا يمكن ان يكلف بالجمع ، ولا فرق

في استحالة تكليفه بالجمع بين ان يكون ذلك بايجاب واحد ، او بايجابين يستدعيان بمجموعهما الجمع بين الضدين ، وعلى هذا فلا يمكن ان يؤمر بالصلاة من هو مكلف فعلاً بالانقاذ في هذا المثال ، وان كان قادراً عليها تكويناً . وذلك يعني وجود قيـد آخر للامر بالصلاة — ولكل أمر — إضافة الى القدرة التكوينية ، وهو ان لا يكون مبتلى بالامر بالضد فعلاً ، فالقيد إذن مجموع امرين: القدرة التكوينية وعدم الابتلاء بالامر بالضد . وهذا ما نسميه بالقدرة التكوينية بالمعنى الاعم ولا اشكال في ذلك ، وانما الاشكال في معنى عدم الابتلاء الذي يتعين عقلاً اخذه شرطاً في التكليف فهل هو بمعنى ان لا يكون مأموراً بالضد ، او بمعنى ان لا يكون مشغولاً بامتثال الامر بالضد ، والاول يعني ان كل مكلف باحـد الضدين لا يكون مأموراً بضده سواء كان بصدد امتثال ذلك التكليف أو لا . والثاني يعني سقوط الامر بالصلاة عمن كلف بالانقاذ لكن لا بمجرد التكليف بل باشتغاله بامتثاله ، فمع بنائه على العصيان وعدم الانقاذ يتوجه

اليه الامر بالصلاة ، وهذا ما يسمى بثبوت الامرين بالضدين على نحو الترتب .

وقد ذهب صاحب الكفاية ـ رحمه الله ـ إلى الاول مدعياً استحالة الوجه الثاني لانه يستلزم في حالة كون المكلف بصدد عصيان التكليف بالانقاذ ان يكون كلا التكليفين فعلياً بالنسبة اليه . اما التكليف بالانقاذ فواضح لان مجرد كونه بصدد عصيانه لا يعني سقوطه ، واما الامر بالصلاة فلان قيده محقق بكلا جزئيه لتوفر القدرة التكوينية ، وعدم الابتلاء بالضد بالمعنى الذي يفترضه الوجه الثاني ، وفعلية الامر بالضدين معاً مستحيلة فلا بد إذن من الالتزام بالوجه الاول فيكون التكليف باحد الضدين بنفس ثبوته نافياً للتكليف بالضد الآخر .

وذهب المحقق النائيني ـ رحمه الله ـ الى الثاني وهذا هو الصحيح وتوضيحه ضمن النقاط الثلاث التالية :

النقطة الاولى : ان الامرين بالضدين ليسا متضادين بلحاظ عالم المبادىء ، إذ لا محذور في افتراض مصلحة

ملزمة في كل منهما ، وشوق اكيد لهما معاً ولا بلحاظ عالم الجعل ، كما هو واضح ، وانما ينشأ التضاد بينهما بلحاظ التنافي ، والتزاحم بينهما في عالم الامتثال،لان كلاً منهما بقدر ما يحرك نحو امتثال نفسه يبعد عن امتثال الآخر .

النقطة الثانية : ان وجوب احد الضدين اذا كان مقيداً بعدم امتثال التكليف بالضد الآخر ، او بالبناء على عصيانه فهو وجوب مشروط على هذا النحو ، ويستحيل ان يكون هذا الوجوب المشروط منافياً في فاعليته ، ومحركيته للتكليف بالضد الآخر ،إذ يمتنع ان يستند اليه عدم امتثال التكليف بالضد الآخر ، لان هذا العدم مقدمة وجوب بالنسبة اليه، وكل وجوب مشروط بمقدمة وجوبية لا يمكن ان يكون محركاً نحوها ، وداعياً إليها كما تقدم مبرهناً في الحلقة السابقة . وإذا امتنع استناد عدم امتثال التكليف بالضد الآخر الى هذا الوجوب المشروط تبرهن ان هذا الوجوب لا يصلح للمانعية والمزاحمة في عالم التحريك والامتثال .

النقطة الثالثة: ان التكليف بالضد الآخر اما ان يكون مشروطاً بدوره ايضاً بعدم امتثال هذا الوجوب المشروط ، واما ان يكون مطلقاً من هذه الناحية . فعلى الاول يستحيل ان يكون منافياً للوجوب المشروط في مقام التحريك بنفس البيان السابق . وعلى الثاني يستحيل ذلك أيضاً لان التكليف بالضد الآخر مع فرض اطلاقه وان كان يبعد عن امتثال الوجوب المشروط ، ويصلح ان يستند اليه عدم وقوع الواجب بذلك الوجوب المشروط ، ولكنه انما يبعد عن امتثال الوجوب المشروط بتقريب المكلف نحو امتثال نفسه الذي يساوق افناء شرط الوجوب المشروط ، ونفي موضوعه ، وهذا يعني انه يقتضي نفي امتثال الوجوب المشروط بنفي اصل الوجوب المشروط ، واعدام شرطه لا نفيه مع حفظ الوجوب المشروط ، وحفظ شرطه ، والوجوب المشروط إنما يأبى عن نفي امتثال نفسه مع حفظ ذاته وشرطه ولا يأبى عن نفي ذلك بنفي ذاته وشرطه رأساً ، إذ يستحيل ان يكون حافظاً لشرطه ، ومقتضياً لوجوده.

وبهذا يتبرهن ان الامرين بالضدين ، إذا كان احدهما على الاقل مشروطاً بعدم امتثال الآخر كفى ذلك في امكان ثبوتهما معاً بدون تناف بينهما .

وهكذا نعرف ان العقل يحكم بان كل وجوب مشروط - إضافة الى القدرة التكوينية - بعدم الابتلاء بالتكليف بالضد الآخر بمعنى عدم الاشتغال بامتثاله ، ولكن لا أي تكليف آخر ، بل التكليف الذي لا يقل في ملاكه اهمية عن ذلك الوجوب - سواء ساواه ، او كان اهم منه - واما اذا كان التكليف الآخر أقل اهمية من ناحية الملاك ، فلا يكون الاشتغال بامتثاله مبرراً شرعاً لرفع اليد عن الوجوب الاهم ، بل يكون الوجوب الاهم مطلقاً من هذه الناحية ، كما تفرضه اهميته .

ومن هنا نصل الى صيغة عامة للتقييد يفرضها العقل على كل تكليف ، وهي تقييده بعدم الاشتغال بامتثال واجب آخر لا يقل عنه اهمية ،وعلى هذا الاساس إذا وقع التضاد بين واجبين كالصلاة وانقاذ الغريق ، او الصلاة

وازالة النجاسة عن المسجد ، فالتعرف على ان ايهما وجوبه مطلق ، وايهما وجوبه مقيد بعدم الاشتغال بالآخر ، يرتبط بمعرفة النسبة بين الملاكين فان كانا متساويين كان الاشتغال بكل منهما مصداقاً لما حكم العقل بأخذ عدمه قيداً في كل تكليف ، وهذا يعني ان كلاً من الوجوبين مشروط بعدم امتثال الآخر ويسمى بالترتب من الجانبين ، وان كان احد الملاكين أهم كان الاشتغال بالاهم مصداقاً لما حكم العقل بأخذ عدمه قيداً في وجوب المهم ، ولكن الاشتغال بالمهم لا يكون مصداقاً لما حكم العقل بأخذ عدمه قيداً في وجوب الأهم وينتج هذا ان الامر بالأهم مطلق ، والامر بالمهم مقيد ، وان المكلف لا بد له من الاشتغال بالأهم لكي لا يبتلى بمعصية شيء من الامرين ، ولو اشتغل بالمهم لابتلي بمعصية الامر بالأهم .

ويترتب على ما ذكرناه من كون القدرة التكوينية بالمعنى الاعم شرطاً عاماً في التكليف بحكم العقل عدة ثمرات مهمة :

منها : انه كلما وقع التضاد بين واجبين بسبب عجز المكلف عن الجمع بينهما كالصلاة والازالـة - وتسمى بحالات التزاحم - فلا ينشأ من ذلك تعارض بين دليلي وجوب الصلاة، ووجوب الازالة ، لان الدليل مفاده جعل الحكم على موضوعه الكلي ، وضمن قيوده المقدرة الوجود كما مر بنا في الحلقة السابقة، ومن جملة تلك القيود القدرة التكوينية بالمعنى الاعم المتقدم . ولا يحصل تعارض بين الدليلين الا في حالة وجود تناف بين الجعلين وحيث لا تنافي بين جعل وجوب الصلاة المقيد بالقدرة التكوينية بالمعنى الاعم ، وجعل وجوب الازالـة المقيد كذلك فلا تعارض بين الدليلين .

فان قيل : كيف لا يوجد تعارض بين دليلي صل ، وأزل ، مع ان الاول يقتضي باطلاقه ايجاب الصلاة سواء أزال أو لا ،والثاني يقتضي باطلاقه ايجاب الازالة سواء صلى أو لا ، ونتيجة ذلك ان يكون الجمع بين الضدين مطلوباً ؟

كان الجواب على ذلك ان كلاً من الدليلين لا اطلاق فيه بحد ذاته لحالة الاشتغال بضد لا يقل عنه اهمية لانه مقيد عقلاً بعدم ذلك كما تقدم ، فان كان الواجبان المتزاحمان متساويين في الاهمية فلا اطلاق في كل منهما لحالـــة الاشتغال بالآخر ، وان كان احدهما اهم فلا اطلاق في غير الاهم لذلك وعلى كل حال فلا يوجد اطلاقان كما ذكر ليقع التعارض بينهما ، وهذا ما يقال من ان باب التزاحم مغاير لباب التعارض ، ولا يدخل ضمنه ، ولا تطبق عليه قواعده .

وكما يكون التزاحم بين واجبين يعجز المكلف عن الجمع بينهما ، كذلك يكون بين واجب ، وحرام يعجز المكلف عن الجمع بين ايجاد الواجب منهما ، وترك الحرام ، كما إذا ضاقت قدرة المكلف في مورد ما عن اتيان الواجب ، وترك الحرام معاً .

ومنها : ان القانون الذي تعالج به حالات التزاحم هو تقديم الاهم ملاكاً على غيره ، لان الاشتغال بالأهم ينفي موضوع

المهم دون العكس ، هذا اذا كان هناك اهم . واما مع التساوي فالمكلف مخير عقلاً لان الاشتغال بكل واحد من المتزاحمين ينفي موضوع الآخر ، وإذا ترك المكلف الواجبين المتزاحمين معاً ، استحق عقابين لفعلية كلا الوجوبين في هذه الحالة.

ومنها : ان تقديم احد الواجبين في حالات التزاحم بقانون الاهمية لا يعني سقوط الواجب الآخر رأساً ، كما هي الحالة في تقديم احد المتعارضين على الآخر ، بل يبقى الآخر واجباً وجوباً منوطاً بعدم الاشتغال بالاهم ، وهذا ما يسمى بالوجوب الترتبي . ولا يحتاج اثبات هذا الوجوب الترتبي الى دليل خاص ، بل يكفيه نفس الدليل العام لان مفاده ـ كما عرفنا ـ وجوب متعلقه مشروطاً بعدم الاشتغال بواجب لا يقل عنه اهمية. والوجوب الترتبي هو تعبير آخر عن ذلك بعد افتراض اهمية المزاحم الآخر .

ومن نتائج هذه الثمرة ان الصلاة إذا زاحمت انقاذ الغريق الواجب الاهم . واشتغل المكلف بالصلاة بدلاً عن

الانقاذ صحت صلاته على ما تقدم لانها مأمور بها بالامر الترتبي وهو أمر محقق فعلاً في حق من لا يمارس فعلاً امتثال الاهم . واما إذا اخذنا بوجهة نظر صاحب الكفاية ـ رحمه الله ـ القائل بان الامرين بالضدين لا يجتمعان ولو على وجه الترتب فمن الصعب تصحيح الصلاة المذكورة لان صحتها فرع ثبوت امر بها ، ولا أمر بها ولو على وجه الترتب بناء على وجهة النظر المذكورة . فان قيل : « يكفي في صحتها وفاءها بالملاك وان لم يكن هناك امر » .. كان الجواب : « ان الكاشف عن الملاك هـو الامر ، فحيث أمر لا دليل على وجود الملاك » .

ما هو الضد ؟

عرفنا ان الامر بشيء مقيد عقلاً بعدم الاشتغال بضده الذي لا يقل عنه اهمية ، وانتهينا من ذلك الى ان وقوع التضاد بين واجبين بسبب عجز المكلف عن الجمع بينهما لا يؤدي الى التعارض بين دليليهما . والآن نتساءل ماذا نريد بهذا التضاد ؟

والجواب اننا نريد بذلك حالات عدم امكان الاجتماع الناشئة من ضيق قدرة المكلف ، ولكن لا ينطبق هذا على كل ضد فهو:

اولاً لا ينطبق على الضد العام ؛ اي النقيض ، وذلك لان الامر باحد النقيضين يستحيل ان يكون مقيداً بعدم الاشتغال بنقيضه لان فرض عدم الاشتغال بالنقيض يساوق ثبوت نقيضه ويكون الامر بـــه حينئذ تحصيلاً للحاصل، وهو محال. ومن هنا نعرف ان النقيضين لا يعقل جعل امر بكل منهما لا مطلقاً ، ولا مقيداً بعدم الاشتغال بالآخر . اما الاول فلانه تكليف بالجمع بين نقيضين . واما الثاني فلانه تحصيل للحاصل ، وهذا يعني انه اذا دل دليل على وجوب فعل ، ودل دليل آخر على وجـــوب او حرمة فعله كان الدليلان متعارضين لان التنافي بيـــن الجعلين ذاتيهما .

وثانياً لا ينطبق على الضد الخاص في حالة الضدين اللذين لا ثالث لهما لنفس السبب السابق ، حيث ان عدم الاشتغال باحدهما يساوق وجود الآخر حينئذ ، والحال هنا كالحال في النقيضين . وعلى هذا فعجز المكلف عن

الجمع بين واجبين انما يحقق التزاحم لا التعارض فيما إذا لم يكونا من قبيل النقيضين ، او الضدين اللذين لا ثالث لهما ، والا دخلت المسألة في باب التعارض . ويمكننا ان نستنتج من ذلك ان ثبوت التزاحم ، وانتفاء التعارض مرهون بامكان الترتب الذي يعني كون كل من الامرين مشروطاً بعدم الاشتغال بمتعلق الآخر . فكلما امكن ذلك صح التزاحم ، وكلما امتنع الترتب كما في الحالتين المشار اليهما ، وقع التعارض .

اطلاق الواجب لحالة المزاحمة :

قد تكون المزاحمة قائمة بين متعلقي أمرين على نحو يدور الامر بين امتثال هذا ، أو ذاك،كما إذا كان وقت الصلاة ضيقاً وابتلي المكلف بنجاسة في المسجد تفوت مع ازالتها الصلاة رأساً ، وقد لا تكون هناك مزاحمة على هذا النحو ، وانما تكون بين احد الواجبين وحصة معينة من حصص الواجب الآخر . ومثاله : ان يكون وقت الصلاة موسعاً ، وتكون الازالة مزاحمة للصلاة في اول الوقت ،

وبامكان المكلف ان يزيل ثم يصلي ونحن كنا نتكلم عن الحالة الاولى من المزاحمة . واما الحالة الثانية فقد يقال انه لا مزاحمة بين الامرين لامكان امتثالهما معاً ، فان الامر بالصلاة متعلق بالجامع بين الحصة المزاحمة وغيرها ، والمكلف قادر على ايجاد الجامع مع الازالة ، فلا تضاد بين الواجبين ، وهذا يعني ان كلاً من الامرين يلائم الآخر فاذا ترك المكلف الازالة ، وصلى كان قد أَتى بفرد من الواجب المأمور به فعلاً . وقد يقال : ان المزاحمة واقعة بين الامر بالازالة ، واطلاق الامر بالصلاة للحصة المزاحمة فلا يمكن ان يتلاءم الامر بالازالة مع هذا الاطلاق في وقت واحد . والصحيح ان يقال : ان لهذه المسأَلة ارتباطاً بمسأَلة متقدمة وهي انه هل يمكن التكليف بالجامع بين المقدور ، وغير المقدور، فان اخذنـا في تلك المسأَلة بوجهة نظر المحقق النائيني القائل بامتناع ذلك ، وأَخذنا القدرة التكوينية بالمعنى الاعم المشتمل على عدم الاشتغال بامتثال واجب مزاحم لا يقل عنه اهمية كان معنى ذلك

ان التكليف بالجامع بين الحصة المبتلاة بمزاحم وغيرها تمنع أيضاً فيقوم التزاحم بين الامر بالجامع ، بالازالة والامر وحينئذ يطبق قانون باب التزاحم وهو التقديم بالاهمية . ولا شك في ان الامر بالازالة اهم لان استيفاءه ينحصر بذلك الزمان ، بينما استيفاء الامر بالجامع يتأتى بحصة اخرى ، وهذا يعني وفقاً لما تقدم ان الامر بالجامع يكون منوطاً بعدم الابتلاء بالازالة الواجبة ، فان فسرنا عدم الابتلاء بعدم الامر ، كما عليه صاحب الكفاية ، كان معنى ذلك ان الحصة المزاحمة من الصلاة لا أمر بها ، فلا تقع صحيحة إذا آثرها المكلف على الازالة . وان فسرنا عدم الابتلاء بعدم الاشتغال بامتثال المزاحم ، كما عليه النائيني كان معنى ذلك ان الامر بالجامع ثابت على وجه الترتب فلو اتى المكلف بالحصة المزاحمة من الصلاة وقعت منه صحيحة .

التقييد بعدم المانع الشرعي :

قلنا ان القانون المتبع في حالات التزاحم هو قانون ترجيح الاهم ملاكاً ، ولكن هذا فيما إذا لم يفرض تقييد

زائد على ما استقل به العقل من اشتراط ، فقد عرفنا ان العقل يستقل باشتراط مفاد كل من الدليلين بالقدرة التكوينية بالمعنى الاعم فاذا فرضنا ان مفاد احدهما كان مشروطاً من قبل الشارع ، اضافة الى ذلك بعدم المانع الشرعي ؛ اي بعدم وجود حكم على الخلاف دون الدليل الآخر قدم الآخر عليه ، ولم ينظر الى الاهمية في الملاك ومثاله وجوب الوفاء بالشرط إذا تزاحم مع وجوب الحج ، كما إذا اشترط على الشخص ان يزور الحسين (ع) في عرفة كل سنة ، واستطاع بعد ذلك فان وجوب الوفاء بالشرط مقيد في دليله بان لا يكون هناك حكم على خلافه بلسان (ان شرط الله قبل شرطكم) . واما دليل وجوب الحج فلم يقيد بذلك فيقدم وجوب الحج ، ولا ينظر الى الاهمية ، اما الاول فلأنه ينفي بنفسه موضوع الوجوب الآخر لان وجوب الحج ذاته ـ وبقطع النظر عن امتثاله ـ مانع شرعي عن الاتيان بمتعلق الآخر فهو حكم على الخلاف ، والمفروض اشتراط وجوب الوفاء بعدم ذلك فلا موضوع لوجوب الوفاء مع فعلية وجوب الحج .

واما الثاني فلأن أهمية احد الوجوبين ملاكاً ، انما تؤثر في التقديم في حالة وجود هذا الملاك الاهم، فاذا كان مفاد احد الدليلين مشروطاً بعدم المانع الشرعي دلَّ ذلك على ان مفاده حكماً وملاكاً ، لا يثبت مع وجود المانع الشرعي . وحيث ان مفاد الآخر مانع شرعي فلا فعلية للاول حكماً ولا ملاكاً مع فعلية مفاد الآخر . وفي هذه الحالة لا معنى لاخذ اهمية ملاك الاول بعين الاعتبار .

وقد يطلق على الحكم المقيد بالتقييد الزائد المفروض انه مشروط بالقدرة الشرعية ، ويطلق على ما لا يكون مقيداً بأزيد مما يستقل به العقل بانه مشروط بالقدرة العقلية . وعلى هذا الاساس يقال انه في حالات التزاحم يقدم المشروط بالقدرة العقلية ، على المشروط بالقدرة الشرعية، فان كانا معاً مشروطين بالقدرة العقلية جرى قانون الترجيح بالاهمية . غير ان نفس مصطلح المشروط بالقدرة الشرعية وما يقابله قد يطلق على معنى آخر مرَّ بنا في الحلقة السابقة فلاحظ ، ولا تشتبه .

قاعدة إمكان الوجوب المشروط

للوجوب ثلاث مراحل وهي : الملاك ، والارادة ، وجعل الحكم . وفي كل من هذه المراحل الثلاث قد تؤخذ قيود معينة ، فاستعمال الدواء للمريض واجب مثلاً . فاذا أخذنا هذا الواجب في مرحلة الملاك نجد ان المصلحة القائمة به هي حاجة الجسم اليه ، ليسترجع وضعه الطبيعي ، وهذه الحاجة منوطة بالمرض فان الانسان الصحيح لا حاجة به الى الدواء ، وبدون المرض لا يتصف الدواء بانه ذو مصلحة . ومن هنا يعبر عن المرض بانه شرط في اتصاف الفعل بالملاك وكل ما كان من هذا القبيل يسمى بشرط الاتصاف . ثم قد نفرض ان الطبيب يأمر بان يكون استعمال الدواء بعد الطعام ، فالطعام هنا شرط ايضاً ، ولكنه ليس شرطاً في اتصاف الفعل بالمصلحة ، اذ من الواضح ان المريض مصلحته في استعمال الدواء منذ يمرض ،

وانما الطعام شرط في ترتب تلك المصلحة ، وكيفية استيفائها بعد اتصاف الفعل بها ، فالطبيب بأمره المذكور يريد ان يوضح ان المصلحة القائمة بالدواء لا تستوفى الا بحصة خاصة من الاستعمال ، وهي استعماله بعد الطعام وكل ما كان من هذا القبيل يسمى بشرط الترتب تمييزاً له عن شرط الاتصاف . وشرب الدواء سواء كان مطلوباً تشريعياً من قبل الآمر ، او مطلوباً تكوينياً لنفس المريض له هذان النحوان من الشروط .

وشروط الاتصاف تكون شروطاً لنفس الارادة في المرحلة الثانية ، خلافاً لشروط الترتب فانها شروط للمراد ، لا للارادة من دون فرق في ذلك كله بين الارادة التكوينية، والتشريعية .

فالانسان لا يريد ان يشرب الدواء الا اذا رأى نفسه مريضاً ، ولا يريد من مأموره ان يشرب الدواء الا إذا كان كذلك . ولكن ارادة شرب الدواء للمريض ، او لمن يوجهه فعلية قبل ان يتناول الطعام . ولهذا فان المريض قد يتناول

الطعام لا لشيء الا حرصاً منه على ان يشرب الدواء بعده وفقاً لتعليمات الطبيب ، وهذا يوضح ان تناول الطعام ليس قيداً للارادة ، بل هو قيد للمراد بمعنى ان الارادة فعلية ، ومتعلقة بالحصة الخاصة ؛ وهي شرب الدواء المقيد بالطعام ، ومن اجل فعليتها كانت محركة نحو ايجاد القيد نفسه . غير ان الارادة التي ذكرنا انها مقيدة بشروط الاتصاف ليست منوطة بالوجود الخارجي لهذه الشروط ، بل بوجودها التقديري اللحاظي لان الارادة معلولة دائماً لادراك المصلحة ولحاظ ما له دخل في اتصاف الفعل بها لا لواقع تلك المصلحة مباشرة . وما اكثر المصالح التي لا تؤثر في ارادة الانسان لعدم ادراكه ، ولحاظه لها ، فشروط الاتصاف بوجودها الخارجي دخيلة في الملاك ، وبوجودها التقديري اللحاظي دخيلة في الارادة فلا مصلحة في الدواء الا إذا كان الانسان مريضاً حقاً ، ولا ارادة للدواء الا اذا لاحظ الانسان المرض وافترضه في نفسه ، او فيمن يتولى توجيهه .

ونفس الفارق بين شروط الاتصاف ، وشروط الترتب

ينعكس على المرحلة الثالثة؛ وهي مرحلة جعل الحكم، فقد علمنا سابقاً ان جعل الحكم عبارة عن انشائه على موضوعه الموجود ، فكل شروط الاتصاف تؤخذ مقدرة الوجود في موضوع الحكم وتعتبر مشروطاً للوجوب المجعول ، واما شروط الترتب فتكون مأخوذة قيوداً للواجب .

واذا لاحظنا المرحلة الثالثة بدقة ، وميزنا بين الجعل والمجعول ، كما مرَّ بنا في الحلقة السابقة، نجد ان الجعل باعتباره امراً نفسانياً منوطاً ، ومرتبطاً بشروط الاتصاف بوجودها التقديري اللحاظي كالارادة تماماً لا بوجودها الخارجي ، ولهذا كثيراً ما يتحقق الجعل قبل ان توجد شروط الاتصاف خارجاً . واما فعلية المجعول فهي منوطة بفعلية شروط الاتصاف بوجودها الخارجي ، فما لم توجد خارجاً كل القيود المأخوذة في موضوع الحكم لا يكون المجعول فعلياً . واما شروط الترتب فتؤخذ قيوداً في الواجب تبعاً لأخذها قيوداً في المراد .

وبهذا نعرف ان الوجوب المجعول لا ثبوت له قبل وجود شروط الاتصاف ، لانه مشروط بها في عالم الجعل .

واما ما يقال من ان الوجوب المشروط غير معقول ، لان المولى يجعل الحكم قبل ان تتحقق الشروط خارجاً فكيف يكون مشروطاً؟ فهو مندفع بالتمييز بين الجعل والمجعول، والالتفات الى ما ذكرناه من اناطة الجعل بالوجود التقديري للشرط ، واناطة المجعول بالوجود الخارجي له .

واما ثمرة البحث عن امكان الوجوب المشروط ، وامتناعه فتظهر في بحث مقبل ان شاءَ الله تعالى .

المسؤولية تجاه القيود والمقدمات

تنقسم المقدمات الدخيلة في الواجب الشرعي الى ثلاثة اقسام :

الاول : المقدمات التي تتوقف عليها فعلية الوجوب ، وهي انما تكون كذلك بالتقييد الشرعي ، وأخذها مقدرة الوجود في مقام جعل الحكم على نهج القضية الحقيقية لان الوجوب حكم مجعول تابع لجعله ، فما لم يقيد جعلاً بشيء لا يكون ذلك الشيء دخيلاً في فعليته وتسمى هذه المقدمات بالمقدمات الوجوبية ، كالاستطاعة بالنسبة الى وجوب الحج .

الثاني : المقدمات التي يتوقف عليها امتثال الامر الشرعي بسبب اخذ الشارع لها قيداً في الواجب . وتسمى بالمقدمات الشرعية الوجودية ، كالوضوء بالنسبة الى الصلاة .

الثالث : المقدمات التي يتوقف عليها امتثال الامرالشرعي

بدون اخذها قيداً من قبل الشارع ، كقطع المسافة الى الميقات بالنسبة الى الحج الواجب على البعيد ، ونصب السُلم بالنسبة الى من وجب عليه المكث في الطابق الأَعلى .وتسمى بالمقدمات العقلية الوجودية .

وبالمقارنة بين هذين القسمين من المقدمات الوجودية ، نلاحظ انه في مورد المقدمة الشرعية الوجودية قد تعلق الامر بالمقيد . والمقيد عبارة عن ذات المقيد والتقيد ، وان المقدمة المذكورة مقدمة عقلية للتقيد ، بينما نجد ان المقدمة العقلية الوجودية هي مقدمة لذات الفعل .

والكلام تارة يقع في تحديد مسؤولية المكلف تجـاه هذه الاقسام من المقدمات ، واخرى في تحديد الضابط الذي يسير عليه المولى في جعل المقدمة من هذا القسم أو ذاك.

اما تحديد مسؤولية المكلف تجاه المقدمات فحاصله ان الوجوب ـ وكذلك كل طلب ـ لا يكون محركاً نحو المقدمات الوجوبية ، ولا مديناً للمكلف بها لانه لا يوجد الا بعد تحققها فكيف يكون باعثاً على ايجادها ، وانما

يكون محركاً نحو المقدمات الوجودية بكلا قسميها لانه فعلي قبل وجودها فيحرك لا محالة نحو ايجادها تبعاً لتحريكه نحو متعلقه بمعنى ان المكلف مسؤول عقلاً من قبل ذلك التكليف عن ايجاد تلك المقدمات . وهذا التحريك يبدأ من حين فعلية التكليف المجعول فقبل ان يصبح التكليف فعلياً لا محركية له نحو المقدمات تبعاً لعدم محركيته نحو متعلقه لان المحركية من شؤون الفعلية . واذا اتفق ان قيداً ما كان مقدمة وجوبية ، ووجودية معاً ، امتنع تحريك التكليف نحوه لتفرعه على وجوده ، وانما يكون محركاً - بعد وجود ذلك القيد - نحو التقييد ، وايقاع الفعل مقيداً به .

واما تحديد الضابط الذي يسير عليه المولى فهو ان كل ما كان من شروط الاتصاف في مرحلة الملاك فيأخذه قيداً للوجوب لا للواجب فيصبح مقدمة وجوبية . والوجه في ذلك واضح لانه لما كان شرطاً في الاتصاف فلا يهتم المولى بتحصيله ، بينما لو جعله قيداً للواجب وكان الوجوب فعلياً قبله لاصبح مقدمة وجودية ، ولكان التكليف محركاً

نحو تحصيله فيتعين جعله مقدمة وجوبية . واما ما كان من شروط الترتب فهو على نحوين :

احدهما : ان يكون اختيارياً للمكلف وفي هذه الحالة يأخذه المولى قيداً للواجب لانه يهتم بتحصيله .

والآخر : ان يكون غير اختياري وفي هذه الحالة يتعين اخذه قيداً للوجوب ، إضافة الى اخذه قيداً للواجب .

ولا يمكن الاقتصار على تقييد الواجب به ، إذ مع الاقتصار كذلك يكون التكليف محركاً نحوه ، ومديناً للمكلف به وهو غير معقول لعدم كونه اختيارياً ، وبهذا يتضح ان الضابط في جعل شيء قيداً للوجوب احد أمرين : اما كونه شرط الاتصاف ، واما كونه شرط الترتب مع عدم كونه مقدوراً .

القيود المتأخرة زماناً عن المقيد

القيد سواء كان قيداً للحكم المجعول ، او للواجب الذي تعلق به الحكم ، قد يكون سابقاً زماناً على المقيد به ، وقد يكون مقارناً . فالقيد المتقدم للحكم من قبيل هلال شهر رمضان الذي هو قيد لوجوب الصيام مع ان هـذا الوجوب يبدأ عند طلوع الفجر ، والقيد المقارن للحكم من قبيل الزوال بالنسبة الى الصلاة . والقيد المتقـدم للواجب من قبيل الوضوء بناء على كون الصلاة مقيداً بالوضوء لا بحالة مسببة عنه مستمرة . والقيد المقارن له من قبيل الاستقبال بالنسبة الى الصلاة . وقد افترض في الفقه احياناً كون القيد متأخراً زماناً عن المقيد ، ومثاله في قيود الحكم ، قيدية الاجازة لنفوذ عقد الفضولي بناء على القول بالكشف . ومثاله في قيود الواجب غسل المستحاضة في الليل الدخيل في صحة صيام النهار المتقدم

على قول بعض الفقهاء ومن هنا وقع البحث في امكان الشرط المتأخر وعدمه ، ومنشأ الاستشكال هو ان الشرط والقيد بمثابة العلة ، او جزء العلة للمشروط والمقيد ولا يعقل ان تتأخر العلة ، او شيء من اجزائها زماناً عن المعلول والا يلزم تأثير المعدوم في الموجـود ، لان المتأخر معدوم في الزمان السابق فكيف يؤثر في وقـت سابق على وجوده .

وقد أُجيب على هذا البرهان . اما فيما يتعلق بالشرط المتأخر للواجب فبان كون شيء قيداً للواجب مرجعه الى تحصيص الفعل بحصة خاصة ، وليس القيد علة ، او جزء العلة للفعل والتحصيص ، كما يمكن ان يكون باضافته الى امر مقارن ، او متقدم ، كذلك يمكن ان يكون بامر متأخر . واما فيما يتعلق بالشرط المتأخر للحكم فبان الحكم تارة يراد به الجعل ، واخرى يراد به المجعول . اما الجعل فهو منوط بقيود الحكم بوجودها التقديري اللحاظي ، لا بوجودها الخارجي كما تقدم . ووجودها اللحاظي مقارن للجعل . واما المجعول فهو وان كان منوطاً

بالوجود الخارجي لقيود الحكم ، ولكنه مجرد افتراض وليس وجوداً حقيقياً خارجياً فلا محذور في اناطته بأمر متأخر .

والتحقيق ان هذا الجواب وحده ليس كافياً وذلك لان كون شرط قيداً للحكم ، والوجوب او للواجب ليس جزافاً ، وانما هو تابع للضابط المتقدم وحاصله ان ما كان دخيلاً ، وشرطاً في اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة يؤخذ قيداً للوجوب . وما كان دخيلاً وشرطاً في ترتب المصلحة على الفعل يؤخذ قيداً للواجب .

والجواب المذكور انما نظر الى دخل الشرط بحسب عالم الجعل في تحصيص الواجب ، او في الوجوب المجعول وأغفل ما يكشف عنه ذلك من دخل قيد الواجب في ترتب المصلحة ووجودها ، ودخل قيد الوجوب في اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة وترتب المصلحة امر تكويني ، واتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة أمر تكويني ايضاً فكيف يعقل ان يكون الامر المتأخر ، كغسل المستحاضة في ليلة الاحد

مؤثراً في ترتب المصلحة على الصوم في نهار السبت السابق إذا أخذ قيداً للواجب ؟ وكيف يعقل ان يكون الامـر المتأخر كالغسل المذكور مؤثراً في اتصاف الصوم في يوم السبت بكونه ذا مصلحة اذا أخذ قيداً للوجوب ؟

ومن هنا قد يقال باستحالة الشرط المتأخر ، ويلتزم بتأويل الموارد التي توهم ذلك بتحويل الشرطية من أمر متأخر الى امر مقارن ، فيقال مثلاً ان الشرط في نفوذ عقد الفضولي على الكشف ليس هو الاجازة المتأخرة ، بل كون العقد ملحوقاً بالاجازة . والشرط في صوم المستحاضة يوم السبت كونه ملحوقاً بالغسل وهذه صفة فعلية قائمة بالامر المتقدم .

وثمرة البحث في الشرط المتأخر امكاناً وامتناعاً ، تظهر من ناحية في امكان الواجب المعلق وامتناعه ، فقد تقدم في الحلقة السابقة ان امكان الواجب المعلق يرتبط بامكان الشرط المتأخر وتظهر من ناحية اخرى فيما اذا دل الدليل على شرطية شيء كرضا المالك الذي دل الدليل على شرطيته

في نفوذ البيع وتردد الامر بين كونه شرطاً متقدماً ، او متأخراً ، فانه على القول بامتناع الشرط المتأخر يتعين الالتزام بكونه شرطاً مقارناً ، فيقال في المثال بصحة عقد الفضولي على نحو النقل لان الحمل على الشرط المتأخر ، ان كان بالمعنى الحقيقي للشرط المتأخر فهو غير معقول ، وان كان بالتأويل فهو خلاف ظاهر الدليل ، لان ظاهره شرطية نفس الرضا ، لا كون العقد ملحوقاً به ، واما على الثاني فلا بد من اتباع ما يقتضيه ظاهر الادلة أي شيء كان .

زمان الوجوب والواجب

لا شك في ان زمان الوجوب لا يمكن ان يتقدم بكامله على زمان الواجب ، ولكن وقع الكلام في انه هل يمكن ان يبدأ قبله أو لا ؟ ومثاله ان يفترض ان وجوب صيام شهر رمضان يبدأ من حين طلوع هلاله ، غير ان زمان الواجب يبدأ بعد ذلك عند طلوع الفجر .

وقد ذهب جملة من الاصوليين كصاحب الفصول الى امكان ذلك وسمي هذا النحو من الوجوب بالمعلق ، تمييزاً له عن الوجوب المشروط . فكل منهما ليس ناجزاً بتمام المعنى غير ان ذلك في المشروط ينشأ من اناطة الوجوب بشرط وفي المعلق من عدم مجيء زمان الواجب . فان قيل إذا كان زمان الواجب متأخراً ، ولا يبدأ الا عند طلوع الفجر ، فما الداعي للمولى إلى جعل الوجوب يبدأ من حين طلوع الهلال ما دام وجوباً معطلاً عن الامتثال أو ليس ذلك لغواً ؟

كان الجواب ان فعلية الوجوب تابعة لفعلية الملاك ، اي لاتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة فمتى اتصف الفعل بذلك استحق الوجوب الفعلي ، فاذا افترضنا ان طلوع الفجر ليس من شروط الاتصاف بل من شروط الترتب ، وان ما هو من شروط الاتصاف طلوع هلال الشهر فقط ، فهذا يعني انه حين طلوع الهلال يتصف صوم النهار بكونه ذا مصلحة ، فيكون الوجوب فعلياً ، وان كان زمان الواجب مرهوناً بطلوع الفجر لان طلوع الفجر دخيل في ترتب المصلحة ولفعلية الوجوب عند طلوع الهلال آثار عملية على الرغم من عدم امكان امتثاله ، وذلك لانه من حين يصبح فعلياً تبدأ محركيته نحو المقدمات ، وتبدأ مسؤولية المكلف عن تهيئة مقدمات الواجب .

وقد اعترض على امكان الواجب المعلق باعتراضين :

الاول : ان الوجوب حقيقته البعث ، والتحريك نحو متعلقه ، ولكن لا بمعنى البعث الفعلي ، والا لكان الانبعاث والامتثال ملازماً له ، لان البعث ملازم للانبعاث

بل بمعنى البعث الشأني ، أي انه حكم قابل للباعثية ، وقابلية البعث تلازم قابلية الانبعاث فحيث لا قابلية للانبعاث ، لا قابلية للبعث فلا وجوب .

ومن الواضح انه في الفترة السابقة على زمان الواجب لا قابلية للانبعاث فلا بعث شأني ، وبالتالي لا وجوب .

ويرد عليه ان الوجوب حقيقته في عالم الحكم أمر اعتباري ، وليس متقوماً بالبعث الفعلي ، او الشأني ، وانما المستظهر من دليل جعل الوجوب انه قد جعل بداعي البعث ، والتحريك ، والمقدار المستظهر من الدليل ليس بأزيد من ان المقصود من جعل الحكم اعداده لكي يكون محركاً شأنياً خلال ثبوته ولا دليل على ان المقصود جعله كذلك من بداية ثبوته .

الثاني : ان طلوع الفجر اما ان يؤخذ قيداً في الواجب فقط ، او يؤخذ قيداً في الوجوب ايضاً . فعلى الاول يلزم كون الوجوب محركاً نحوه لما تقدم من ان كل قيد

يؤخذ في الواجب دون الوجوب يشمله التحريك المولوي الناشيء من ذلك الوجوب ، وهذا غير معقول لان طلوع الفجر غير اختياري ، وعلى الثاني يصبح طلوع الفجر شرطاً للوجوب ، فان كان شرطاً مقارناً ، فهذا معناه عدم تقدم الوجوب على زمان الواجب . وان كان شرطاً متأخراً يلزم محذور الشرط المتأخر ، والشيء نفسه نقوله عن القدرة على الصيام عند طلوع الفجر فانها كطلوع الفجر في الشقوق المذكورة ، ومن هنا كنا نقول في الحلقة السابقة ان امكان الوجوب المتعلق يتوقف على افتراض امكان الشرط المتأخر وذلك باختيار الشق الاخير .

واما ثمرة البحث في امكان الواجب المعلق فتأتي الاشارة اليها ان شاء الله تعالى .

المسؤولية عن المقدمات قبل الوقت

اتضح مما تقدم ان المسؤولية تجاه مقدمات الواجب من قبل الوجوب انما تبدأ ببداية فعلية هذا الوجوب ، ويترتب على ذلك ان الواجب اذا كان له زمن متأخر ، وكان يتوقف على مقدمة ولم يكن بالامكان توفيرها في حينها ، ولكن كان بالامكان ايجادها قبل الوقت فلا يجب على المكلف ايجادها قبل الوقت إذ لا مسؤولية تجاه مقدمات الواجب الا بعد فعلية الوجوب . وفعليـة الوجوب منوطة بالوقت وتسمى المقدمة في هذه الحالة بالمقدمة المفوتة .

ومثال ذلك ان يعلم المكلف قبل الزوال بانه إذا لم يتوضأ الآن فلن يتاح له الوضوء بعد الزوال فيمكنه ان لا يتوضأ ، ولا يكون بذلك مخالفاً للتكليف بالصلاة بوضوء ،لان هذا التكليف ليس فعلياً الآن وانما يصبح

فعلياً عند الزوال ، وفعليته وقتئذ منوطة بالقدرة على متعلقه في ذلك الظرف لاستحالة تكليف العاجز . والقدرة في ذلك الظرف على الصلاة بوضوء متوقفة بحسب الفرض على ان يكون المكلف قد توضأ قبل الزوال . فالوضوء قبل الزوال إذن يكون من مقدمات الوجوب ، وبترك المكلف له يحول دون تحقق الوجوب ، وفعليته في حينه، لا انه يتورط في مخالفته .

ولكن يلاحظ احياناً ان الواجب قد يتوقف على مقدمة تكون دائماً من هذا القبيل . ومثالها وجوب الحج الموقوت بيوم عرفة ، ووجوب الصيام الموقوت بطلوع الفجر مع ان الحج يتوقف على السفر الى الميقات قبل ذلك ، والصيام من الجنب يتوقف على الاغتسال قبل طلوع الفجر ، ولا شك في ان المكلف مسؤول عن طي المسافة من قبل وجوب الحج وعن الاغتسال قبل الطلوع من قبل وجوب الصيام . ومن هنا وقع البحث في تفسير ذلك ، وفي تحديد الضوابط التي يلزم المكلف فيها بايجاد المقدمات المفوتة .

وقد ذكرت في المقام عدة تفسيرات .

التفسير الاول : انكار الوجوب المشروط رأساً وافتراض ان كل وجوب فعلي قبل تحقق الشروط والقيود المحددة له في لسان الدليل . وإذا كان فعلياً كذلك فتبــدأ محركيته نحو مقدمات الواجب قبل مجيء ظرف الواجب ، ومن هنا كان امتناع الوجوب المشروط يعني من الناحية العملية الزام المكلف بالمقدمات المفوتة للواجب من قبل ذلك الوجوب ، وهذه هي ثمرة البحث في امكان الوجوب المشروط وامتناعه . وقد تقدم ان الصحيح امكان الوجوب المشروط خلافاً لما في تقريرات الشيخ الانصاري الذي تقدم بالتفسير المذكور .

التفسير الثاني : وهو يعترف بامكان الوجوب المشروط ، ولكن يقول بامكان الوجوب المعلق ايضاً ويفترض انه في كل مورد يقوم فيه الدليل على لزوم المقدمة المفوتة من قبل وجوب ذيها نستكشف ان الوجوب معلق ؛ اي انه سابق على زمان الواجب وفي كل مورد يقوم فيه الدليل على ان

الوجوب معلق ، فحكم فيه بمسؤولية المكلف تجاه المقدمات المفوتة ، وهذه هي ثمرة البحث عن امكان الواجب المعلق وامتناعه .

التفسير الثالث : ان القدرة المأخوذة قيداً في الوجوب ، ان كانت عقلية بمعنى انها غير دخيلة في ملاكه ، فهذا يعني ان المكلف بتركه للمقدمة المفوتة يعجز نفسه عن تحصيل الملاك ، مع فعليته في ظرفه ، وهذا لا يجوز عقلاً ،لان تفويت الملاك بالتعجيز ، كتفويت التكليف بالتعجيز ، وان كانت القدرة شرعية بمعنى انها دخيلة في الملاك ايضاً ، فلا ملاك في فرض ترك المكلف للمقدمة المفوتة المؤدى الى عجزه في ظرف الواجب ، وفي هـذه الحالة لا مانع من ترك المقدمة المفوتة . وعلى هذا ففي كل حالة يثبت فيها كون المكلف مسؤولاً عن المقدمات المفوتة نستكشف من ذلك ان القدرة في زمان الواجب غير دخيلة في الملاك ، كما انه في كل حالة يدل فيها الدليل على ان القدرة كذلك يثبت لزوم المقدمات المفوتة ، غير ان

هذا المعنى يحتاج الى دليل خاص ولا يكفيه دليل الواجب العام لان دليل الواجب له مدلول مطابقي وهو الوجوب ، ومدلول التزامي وهو الملاك . ولا شك في ان المدلول المطابقي مقيد بالقدرة ، ومع سقوط الاطلاق في الدلالة المطابقية يسقط في الدلالة الالتزامية ايضاً للتبعية فلا يمكن ان نثبت به كون الملاك ثابتاً في حالتي القدرة ، والعجز معاً .

أخذ القطع بالحكم في موضوع الحكم

قد يفترض تارة اخذ القطع بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم ، واخرى اخذه في موضوع حكم مضاد له ، وثالثة اخذه في موضوع مثله ، ورابعة اخذه في موضوع حكم مخالف ، ولا شك في امكان الاخير ، وانما وقع الكلام في الافتراضات الثلاثة الاولى .

اخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه :

اما الافتراض الاول ، فقد يبرهن على استحالته بادائه للدور ، إذ يتوقف كل من الحكم والعلم به على الآخر . وقد يجاب بانه لا دور لان الحكم وان كان متوقفاً على القطع لانه ماخوذ في موضوعه ، الا ان القطع بالحكم لا يتوقف على ثبوت الحكم ، وتحقيق الحال في ذلك ان القطع بالحكم إذا أخذ في موضوع شخص ذلك الحكم ، فاما ان يكون الحكم المقطوع دخيلاً في الموضوع ايضاً ،

وذلك بان يؤخذ القطع بالحكم بما هو مصيب في الموضوع ، واما ان لا يكون لثبوت ذات المقطوع دخل في الموضوع ، ففي الحالة الاولى تعتبر الاستحالة واضحة لوضوح الدور وتوقف الحكم على نفسه عندئذ ، واما في الحالة الثانية فلا يجري الدور بالتقريب المذكور ولكن الافتراض مع هذا مستحيل وقد برهن على استحالته بوجوه .

منها : ان الافتراض المذكور يجعل الحكم المقطوع منوطاً بنفس القطع ، وهذا أمر يستحيل ان يسلم به القاطع لانه يخالف طبيعة الكاشفية في القطع ، التي تجعل القاطع دائماً يرى ان مقطوعه ثابت بقطع النظر عن قطعه.

ومنها : انه يلزم الدور في مرحلة وصول التكليف لان العلم بكل تكليف يتوقف على العلم بتحقق موضوعه ، وموضوعه بحسب الفرض هو العلم به فيكون العلم بالتكليف متوقفاً على العلم بالعلم بالتكليف . والعلم بالعلم نفس العلم ، لان العلم لا يعلم بعلم زائد بل هو معلوم

بالعلم الحضوري لحضوره لدى النفس مباشرة ، وهذا ينتج توقف العلم على نفسه .

الا ان كل هذا إنما يرد إذا اخذ العلم بالمجعول في موضوعه ، ولا يتجه إذا أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول . فبامكان المولى ان يتوصل الى المقصود بتقييد المجعول بالعلم بالجعل ، واما من لم يأخذ هذا المخلص بعين الاعتبار كالمحقق النائيني (رحمه الله) فقد وقع في حيرة من ناحيتين :

الاولى : انه كيف يتوصل الشارع الى تخصيص الحكم بالعالم به إذا كان التقييد المذكور مستحيلاً ؟

الثانية : انه إذا استحال التقييد استحال الاطلاق بناء على مختاره من ان التقابل بين الاطلاق ، والتقييد الثبوتيين تقابل العدم والملكة ، وهذا يعني ان الجعل الشرعي يبقى مهملاً بلا تقييد ، ولا اطلاق ، فكيف يرفع هذا الاهمال ويتعين في المطلق تارة وفي المقيد أُخرى ؟

وقد حلَّ (رحمه الله) ذلك بافتراض جعل ثان يتكفل

اثبات نفس الحكم للعالم بالجعل الاول خاصة إذا اريد التقييد ، وللمكلف مطلقاً من حيث علمه بالجعل الاول وجهله به ان اريد الاطلاق وبذلك تتحقق نتيجة التقييد والاطلاق . وانما نعبر بالنتيجة لا بها لان ذلك لم يحصل بالجعل الاول المهمل ، وانما عوض عن اطلاقه وتقييده بجعل ثان على الوجه المذكور ولا يلزم من التعويض المذكور محذور التقييد ، والاطلاق في نفس الجعل الاول ، لان العلم بالحكم الاول اخذ قيداً في الحكم الثاني لا في نفسه فلا دور ، ونظراً الى ان الجعلين قد نشآ من غرض واحد ولأجل ملاك فارد كان التقييد في الثاني منهما في قوة التقييد في الاول ، ولهذا عبر عن الثاني بمتمم الجعل الاول .

ويرد عليه انه إن اراد تقييد الحكم في الجعل الثاني بالعلم بالجعل الاول فهذا التقييد ممكن في الجعل الاول مباشرة كما عرفت ، وان اراد تقييد الحكم في الجعل الثاني بالعلم بفعلية المجعول في الجعل الاول المهمل ،

فهذا غير معقول لانه يفترض ان فعلية المجعول بالجعل الثاني فرع العلم بفعلية المجعول بالجعل الاول المهمل . وحينئذ نتساءل ان المجعول بالجعل المهمل هل ترتبط فعليته بالعلم به أو لا ؟ فعلى الاول يعود المحذور وهو توقف الشيء على العلم به ، وعلى الثاني يلزم الخلف وان يكون الجعل المهمل الذي لا اطلاق فيه مطلقاً لان ثبوت مجعوله بدون توقف على القيد هو معنى الاطلاق .

وثمرة هذا البحث تظهر في امكان التمسك باطلاق دليل الحكم ، لنفي دخل قيد العلم في موضوعه فانه ان بني على امكان التقييد والاطلاق معاً امكن ذلك كما هو الحال في نفي سائر القيود المحتملة بالاطلاق وان بني على مسلك المحقق النائيني القائل باستحالة التقييد ، والاطلاق معاً ، فلا يمكن ذلك لان الاطلاق في الحكم مستحيل ، فكيف يتمسك باطلاق الدليل اثباتاً لاكتشاف امر مستحيل وان بني على ان التقييد مستحيل ، والاطلاق ضروري ، كما يرى ذلك من يقول بان التقابل بين

التقييد والاطلاق ، تقابل التناقض ، او تقابل الضدين اللذين لا ثالث لهما فلا يمكن التمسك باطلاق الدليل لان اطلاق الدليل انما يكشف عن اطلاق مدلوله ، وهو الحكم وهذا معلوم بالضرورة على هذا المبنى . وانما الشك في اطلاق الملاك وضيقه ولا يمكن استكشاف اطلاق الملاك لا باطلاق الحكم المدلول للدليل ، ولا باطلاق نفس الدليل ، اما الاول فلان اطلاق الحكم انما يكشف عن اطلاق الملاك إذا كان بامكان المولى ان يجعله مقيداً فلم يفعل والمفروض في المقام استحالة التقييد ، واما الثاني فلان الدليل مفاده مباشرة هو الحكم لا الملاك .

اخذ العلم بالحكم في موضوع ضده أو مثله :

واما الافتراض الثاني فهو مستحيل لان القاطع سواء كان مصيباً في قطعه او مخطئاً ، يرى في ذلك اجتماع الحكمين المتضادين فيمتنع عليه ان يصدق بالحكم الثاني وما يمتنع تصديق المكلف به لا يمكن جعله ، وفي حالات

اصابة القطع للواقع يستبطن الافتراض المذكور اجتماع الضدين حقيقة .

وهذا الافتراض في حقيقته نحو من الردع عن العمل بالقطع بجعل حكم على القاطع مضاد لمقطوعه ، واستحالته بتعبير آخر هي استحالة الردع عن العمل بالقطع .

واما الافتراض الثالث فقد يطبق عليه نفس المحذور المتقدم ، ولكن باستبدال محذور اجتماع الضدين بمحذور اجتماع المثلين . وقد يجاب على ذلك بان محذور اجتماع المثلين يرتفع بالتأكد والتوحد ، كما هو الحال في اكرم العادل واكرم الفقير فانهما يتأكدان في العادل الفقير ولكن هذا الجواب ليس صحيحاً لان التأكد على نحو التوحد انما يكون في مثلين لا طولية وترتب بينهما ، كما في المثال لا في المقام حيث ان احدهما متأخر رتبة عن الآخر لترتبه على القطع به فلا يمكن ان يرتفع محذور اجتماع المثلين بالتأكد .

الواجب التوصلي والتعبدي[1]

لا شك في وجود واجبات لا يخرج المكلف عن عهدتها ، الا اذا أتى بها بقصد القربة والامتثال ، وفي مقابلها واجبات يتحقق الخروج عن عهدتها بمجرد الاتيان بالفعل باي داع كان .

والقسم الاول يسمى بالتعبدي ، والثاني يسمى بالتوصلي. والكلام يقع في تحليل الفرق بين القسمين فهل الاختلاف بينهما مردّه الى عالم الحكم والوجوب بمعنى ان قصد القربة والامتثال يكون مأخوذاً قيداً ، او جزءًا في متعلق الوجوب التعبدي ولا يكون كذلك في الوجوب التوصلي ، او ان مرد الاختلاف الى عالم الملاك دون عــالم الحكم بمعنى ان الوجوب في كل من القسمين متعلق بذات الفعل ولكنه في القسم الاول ناشىء عن ملاك لا يستوفى الا بضم

قصد القربة ، وفي القسم الثاني ناشىء عن ملاك يستوفى بمجرد الاتيان بالفعل .

ومنشأ هذا الكلام هو احتمال استحالة اخذ قصد امتثال الامر في متعلق الامر فان ثبتت هذه الاستحالة تعين تفسير الاختلاف بين التعبدي والتوصلي بالوجه الثاني ، والا تعين تفسيره بالوجه الاول .

ومن هنا يتجه البحث الى تحقيق حال هذه الاستحالة وقد برهن عليها بوجوه :

الأول : ان قصد امتثال الامر متأخر رتبة عن الامر لتفرعه عليه فلو أخذ قيداً ، او جزءًا في متعلق الامر والوجوب لكان داخلاً في معرض الامر ضمنا ، ومتقدماً على الامر تقدم المعروض على عارضه فيلزم كون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً .

والجواب ان ما هو متأخر عن الامر ، ومتفرع على ثبوته قصد الامتثال من المكلف خارجاً لا عنوانه وتصور مفهومه

في ذهن المولى وما يكون متقدماً على الامر تقدم المعروض على عارضه هو عنوان المتعلق وتصوره في ذهن المولى لانه ما لم يتصور الشيء لا يمكنه ان يأمر به ، واما الوجود الخارجي للمتعلق فليس متقدماً على الامر بل هو من نتائجه دائماً فلا محذور .

وكأن صاحب هذا البرهان اشتبه عليه المتعلق بالموضوع. فقد عرفنا سابقاً ان فعلية الوجوب المجعول تابعة لوجود الموضوع خارجاً وحيث اختلط على هذا المبرهن المتعلق ، والموضوع ،فخيل له ان قصد الامتثال إذا كان داخلاً في المتعلق فهو داخل في الموضوع ويكون الوجوب الفعلي تابعاً لوجوده ، بينما وجوده متفرع على الوجوب . ونحن قد ميزنا سابقاً بين المتعلق والموضوع ، وميزنا بين الجعل والمجعول . وعرفنا ان المجعول تابع في فعليته لوجود الموضوع خارجاً لا لوجود المتعلق . وان الجعل منوط بالوجود الذهني لاطرافه من المتعلق والموضوع لا الخارجي فلا تنطوي علينا المغالطة المذكورة .

الثاني : ان قصد امتثال الامر عبارة عن محركية الامر . والامر لا يحرك الا نحو متعلقه ، فلو كان نفس القصد المذكور داخلاً في المتعلق لأدى الى ان الامر يحرك نحو نفس هذه المحركية وهذا مستحيل . وببيان آخر ان المكلف لا يمكنه ان يقصد امتثال الامر الا بالاتيان بما تعلق به ذلك الامر ، فان كان القصد المذكور دخيلاً في المتعلق ، فهذا يعني ان الامر لم يتعلق بذات الفعل ، فلا يمكن للمكلف ان يقصد الامتثال بذات الفعل .

وان شئت قلت ان قصد امتثال الامر بفعل يتوقف على ان يكون مصداقاً لمتعلق الامر وكونه كذلك ـ على فرض اخذ القصد في المتعلق ـ يتوقف على انضمام القصد المذكور اليه ، وهذا يؤدي الى توقف الشيء على نفسه ، واستحالة الامتثال .

وقد اجيب على ذلك بان القصد إذا كان داخلاً فـــي المتعلق انحل الامر الى امرين ضمنيين لكل منهما محركية نحو متعلقه .

احدهما : الامر بذات الفعل .

والآخر : الامر بقصد امتثال الامر الاول وجعله محركاً فيندفع البيان الاول في البرهان المذكور بان الامر الثاني يحرك نحو محركية الامر الاول لا نحو محركية نفسه ويندفع البيان الثاني بان ذات الفعل متعلق للامر وهو الامر الضمني الاول .

الثالث : ان قصد امتثال الامر إذا أخذ في متعلق الامر كان نفس الامر قيداً من قيود الواجب . وحيث انه قيد غير اختياري فلا بد من اخذه قيداً في موضوع الوجوب. وهذا يعني اخذ الامر في موضوع نفسه وهو محال. وقد مر بنا هذا البرهان في الحلقة السابقة. وقد يعترض عليه بان القيد غير الاختياري للواجب انما يلزم ان يؤخذ قيداً في موضوع الوجوب لانه لو لم يؤخذ كذلك لكان الامر محركاً نحو المقيد وهو يساوق التحريك نحو القيد مع انه غير اختياري فلا بد من اخذه في الموضوع ليكون وجود الامر ومحركيته بعد افتراض وجود القيد . وفي هذه الحالة

لا يحرك الا الى التقيد وذات المقيد. وهذا البيان انما يبرهن على اخذ القيد غير الاختياري للواجب قيداً في موضوع الوجوب ، إذا لم يكن مضمون الوجود بنفس جعل هذا الوجوب ، واما إذا كان مضموناً كذلك فلن يحرك الامر حينئذ نحو القيد لانه موجود بنفس وجوده ، بل يتجه في تحريكه دائماً نحو التقيد ، وذات المقيد والمقـــام مصداق لذلك لان الامر يتحقق بنفس الجعل الشرعي ، فاي حاجة الى اخذه قيداً في الموضوع .

هذه اهمُّ براهين الاستحالة مع بعض التعليق عليها.

وثمرة هذا البحث ان الاختلاف بين القسمين اذا كان مرده الى عالم الحكم فبالامكان عند الشك في كون الواجب تعبدياً ، أَو توصلياً ، التمسك باطلاق دليل الواجب لنفي دخل قصد الامتثال في متعلق الوجوب ، كما هو الحال في كل القيود المحتملة فثبتت التوصلية ، واما إذا كان مرده الى عالم الملاك بسبب استحالة اخذ القصد المذكور في متعلق الامر ، فلا يمكن التمسك بالاطلاق المذكور

لاثبات التوصلية ، لان التوصلية لا تثبت حينئذ الا باثبات عدم دخل قصد الامتثال في الملاك ، وهذا ما لا يمكن اثباته بدليل الامر لا مباشرة لان مفاد الدليل هو الامر لا الملاك ، ولا بصورة غير مباشرة عن طريق اثبات الاطلاق في متعلق الامر ، لان الاطلاق في متعلق الامر انما يكشف عن الاطلاق في متعلق الملاك إذا كان بامكان المولى ان يأمر بالمقيد فلم يفعل والمفروض هنا عدم الامكان .

وقد تذكر ثمرة اخرى في مجال الاصل العملي عند الشك في التعبدية ، وعدم قيام الدليل وهي ان هذا الشك مجرى للبراءة إذا كان قصد الامتثال مما يؤخذ في الواجب على تقدير اعتباره إذ يدخل في كبرى دوران الواجب بين الاقل والاكثر ، ومجرى لاصالة الاشتغال إذا كان قصد الامتثال مما لا يؤخذ كذلك إذ لا شك في وجوب شيء شرعاً ، وانما الشك في سقوط الواجب المفروغ عن ثبوته.

التخيير في الواجب

التخيير تارة يكون عقلياً ، واخرى شرعياً . فان كانت البدائل مذكورة على نحو التردد متعلقاً للامر في لسان الدليل ، فالتخيير شرعي ، والا فهو عقلي . وقد وقع الكلام في تحليل واقع الوجوب في موارد التخيير ، وكيفية تعلقه .

وفي ذلك عدة اتجاهات :

الاتجاه الاول : ان الوجوب في موارد التخيير العقلي متعلق بالجامع ، وفي موارد التخيير الشرعي متعلق بكل واحد من البدائل، ولكن مشروطاً بترك البدائل الاخرى .

وقد يلاحظ عليه بان الوجوبات المشروطة تستلزم اموراً لا تناسب الوجوب التخييري كما تقدم في الحلقة السابقة من قبيل تعدد العقاب بترك الجميع .

الاتجاه الثاني : ارجاع التخيير الشرعي الى التخيير العقلي فيلتزم بان الوجوب يتعلق بالجامع دائماً ، اما ببرهان استحالة الوجوبات المشروطة ، كما اشير اليه فيتعين هذا ، واما ببرهان ان الوجوب التخييري له ملاك واحد والواحد لا يصدر الا من واحد فلا بد من فرض جامع بين البدائل يكون هو علة تحصيل ذلك الملاك .

الاتجاه الثالث : التسليم بان الوجوب في موارد التخيير يتعلق بالجامع دائماً ، ولكن يقال ان وجوب الجامع يستلزم الوجوبات المشروطة للحصص ، والافراد ، اي وجوب كل واحدة منها بشرط انتفاء الحصص الاخرى .

وهذه الوجوبات بمجموعها لما كانت روحاً نفس ذلك الوجوب المتعلق بالجامع فليس من ناحيتها الا عقاب واحد في فرض ترك الجميع ، والفرق بين هذا الاتجاه وسابقه ان هذا يقول بسراية الوجوب الى الحصة بالنحو المذكور ، واما ذاك الاتجاه فلا يلتزم بالسراية وعليه لا تكون الحصة معروضة للوجوب بل مصداقاً لمعروض الوجوب . فالوجوب

بالنسبة الى الحصة في موارد التخيير كالنوعية بالنسبة الى افراد الانسان فان هذا الفرد أو ذاك مصداق لمعروض النوعية لا معروض لها .

وقد يعترض على الاتجاه الثالث بان الوجوب فعل اختياري للشارع يجعله حيثما اراد ، فاذا جعله على الجامع لا يعقل ان يسري بنفسه الى غير الجامع . فان أُريد بالوجوبات المشروطة سريان نفس ذلك الوجوب فهو مستحيل ، وان اريد ان الشارع يجعل وجوبات اخرى مشروطة فهو بلا موجب فيكون لغواً ويمكن ان يجاب على ذلك بان هذا انما يتم في مرحلة جعل الحكم والايجاب لا في مرحلة الشوق والارادة ، إذ لا مانع من دعوى الملازمة في هذه المرحلة بين حب الجامع ، وانحاء من الحب المشروط للحصص ، ولا يأتي الاعتراض باللغوية ، لان الكلام هنا عن المبادىء التكوينية للحكم وهذه الملازمة لا برهان عليها ولكنها مطابقة للوجدان .

وهذا التحليل للوجوب التخييري له ثمرات منها ما سوف

يظهر في مسألة اجتماع الامر والنهي ، ومنها ما قد يقال من انه إذا شك في واجب انه تخييري ، أو تعييني فعلى القول برجوع التخيير الشرعي الى ايجاب الجامع يكون المقام من موارد دوران الامر بين التعيين ، والتخيير، فان قيل هناك بالبراءة قيل بها هنا باجرائها عن التعيين ، والا فلا وعلى القول برجوع التخيير الشرعي الى الوجوبات المشروطة ، كما يقرره الاتجاه الاول ، فالشك مرجعه الى الشك في اطلاق الوجوب ، واشتراطه اي في ثبوته في حال الاتيان بما يحتمل كونه بديلاً وعدلاً ، وهذا شك في الوجوب الزائد بلا اشكال فتجري البراءة .

الوجوب الغيري لمقدمات الواجب

تعريف الواجب الغيري:

اتضح مما تقدم ان المكلف مسؤول عن مقدمات الواجب من قبل نفس الوجوب المتعلق بها ، لانه يحرك نحوها تبعاً لتحريكه نحو متعلقه ، وهذه المسؤولية في حدودها العقلية متفق عليها باعتبارها من شؤون حكم العقل بلزوم الامتثال ، وانما وقع الكلام في دعوى الوجوب الشرعي للمقدمة . فالمشهور بين الاصوليين هو ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب مقدمته فتتصف المقدمة بوجوب شرعي غير انه تبعي . اما بمعنى انه معلول لوجوب ذي المقدمة ، او بمعنى ان الوجوبين معاً معلولان للملاك القائم بذي المقدمة ، فهذا الملاك بنفسه يؤدي الى ايجاب ذي المقدمة نفسياً ، وبضم مقدمية المقدمة يؤدي الى ايجابها غيرياً وعلى كلا الوجهين فالتلازم بين الوجوبين محفوظ .

ويعرّف هؤلاء القائلون بالملازمة الواجب الغيري بانه ما

وجب لغيره ، أو ما وجب لواجب آخر . والواجب النفسي بانه ما وجب لنفسه ، او ما وجب لا لواجب آخر ، وعلى هذا الاساس يصنفون الواجبات في الشريعة الى قسمين : فالصلاة ، والصيام، والحج ، ونحوها واجبات نفسية . والوضوء ، والغسل ، وطي المسافة ، واجبات غيرية . وقد لوحظ عليهم ان الصلاة ونحوها من الواجبات لم يوجبها الشارع الا لما يترتب عليها من الفوائد والمصالح وهي مغايرة وجوداً لتلك الفوائد والمصالح ، فيصدق عليها انها وجبت للغير ، وهذا يعني ان كل هذه الواجبات تصبح غيرية ولا يبقى في نطاق الواجب النفسي الا ما كانت مصلحته ذاتية له كالايمان بالله سبحانه وتعالى .

واجاب هؤلاء على الملاحظة المذكورة بان الصلاة وان كانت واجبة من اجل المصلحة المترتبة عليها الا ان هذا لا يدرجها في تعريف الواجب الغيري ، لان الواجب الغيري ليس كل ما وجب لغيره ، بل ما وجب لواجب آخر ، والمصلحة الملحوظة في ايجاب الصلاة ليست متعلقاً للوجوب بنفسها فلا يصدق على الصلاة انها وجبت لواجب آخر. فان سألت

كيف لا تكون تلك المصلحة واجبة مع ان الصلاة الواجبة انما اوجبت من أجلها ؟

كان الجواب ان الايجاب مرجعه الى الاعتبار . والجعل الذي هو العنصر الثالث من عناصر تكوين الحكم في مقام الثبوت ، وغاية الواجب انما يجب ان تكون مشاركة للواجب بدرجة اقوى في عالم الحب والارادة لان حبه انما هو لاجلها لا في عالم الجعل والاعتبار . لان الجعل قد يحدد به المولى مركز حق الطاعة على نحو يكون مغايراً لمركز حب الاصيل لما تقدم في بداية هذه الحلقة من ان المولى له ان يحدد مركز حق الطاعة في مقدمات مراده الاصيل بجعل الايجاب عليها لا عليه ، فتكون هي الواجبة في عالم الجعل دونه .

وعلى هذا فاذا جعل الشارع الايجاب على الصلاة ابتداء وحددها مركزاً لحق الطاعة ، ولم يدخل المصلحة المنظورة له في العهدة كانت الصلاة واجباً نفسياً لا غيرياً ، لانها لم تجب لواجب آخر وان وجبت لمصلحة مترتبة عليها

وخلافاً لذلك الوضوء فانه وجب من اجل الصلاة الواجبة فينطبق عليه تعريف الواجب الغيري .

خصائص الوجوب الغيري :

ولا شك لدى الجميع في ان الوجوب الغيري للمقدمة ـ إذا كان ثابتاً ـ فهو لا يتمتع بجملة من خصائص الوجوب النفسي ويمكن تلخيص احوال الوجوب الغيري فيما يلي :

اولا : انه ليس صالحاً للتحريك المولوي بصورة مستقلة ، ومنفصلة عن الوجوب النفسي بمعنى ان من لا يكون بصدد التحرك عن الوجوب النفسي للحج لا يمكن ان يتحرك بروحية الطاعة ، والاخلاص للمولى عن الوجوب الغيري لطي المسافة لان ارادة العبد المنقاد التكوينية يجب ان تتطابق مع ارادة المولى التشريعية . ولما كانت ارادة المولى للمقدمة في إطار مطلوبية ذيها ، ومن اجل التوصل اليه، فلا بد ان تكون ارادة العبد المنقاد لها في اطار امتثال ذيها .

وثانياً : ان امتثال الوجوب الغيري لا يستتبع ثواباً بما

هو امتثال له وذلك لان المكلف ان اتى بالمقدمة بداعي امتثال الواجب النفسي كان عمله بداية في امتثال الوجوب النفسي، ويستحق الثواب عندئذٍ من قبل هذا الوجوب ، وان اتى بالمقدمة وهو منصرف عن امتثال الواجب النفسي فلن يكون بامكانه ان يقصد بذلك امتثال الوجوب الغيري لما تقدم من عدم صلاحية الوجـوب الغيري للتحريك المولوي .

وثالثاً : ان مخالفة الوجوب الغيري بترك المقدمة ليست موضوعاً مستقلاً لاستحقاق العقاب ، إضافة إلى ما يستحق من عقاب على مخالفة الوجوب النفسي. وذلك لان استحقاق العقاب على مخالفة الواجب انما هو بلحاظ ما يعبر عنه الواجب من مبادىء ، وملاكات تفوت بذلك ، ومن الواضح ان الواجب الغيري ليس له مبادىء ، وملاكات سوى ما للواجب النفسي من ملاك فلا معنى لتعدد استحقاق العقاب.

ورابعاً : ان الوجوب الغيري ملاكه المقدمية وهذا يفرض تعلقه بواقع المقدمة دون ان يؤخذ فيه اي شيء اضافي لا دخل له في حصول ذي المقدمة . ومن هنا كان قصد

التوصل بالمقدمة إلى امتثال المولى ، والتقرب بها نحوه تعالى خارجاً عن دائرة الواجب الغيري لعدم دخل ذلك في حصول الواجب النفسي فطي المسافة الى الميقات كيفما وقع وباي داعٍ اتفق يحقق الواجب الغيري ، ولا يتوقف الحج على وقوع هذا الطي بقصد قربي . وهذا معنى ما يقال من ان الواجبات الغيرية توصلية .

مقدمات غير الواجب :

كما تتصف مقدمات الواجب بالوجوب الغيري عند القائلين بالملازمة ، كذلك تتصف مقدمات المستحب بالاستحباب الغيري لنفس السبب . واما مقدمات الحرام فهي على قسمين :

احدهما : ما لا ينفك عنه الحرام ويعتبر بمثابة العلة التامة ، او الجزء الاخير من العلة التامة له، كإلقاء الورقة في النار الذي يترتب عليه الاحتراق .

والقسم الآخر : ما ينفك عنه الحرام ، وبالامكان ان يوجد ومع هذا يترك الحرام .

فالقسم الاول من المقدمات يتصف بالحرمة الغيرية ، دون القسم الثاني ، لان المطلوب في المحرمات ترك الحرام وهو يتوقف على ترك القسم الاول من المقدمات ، ولا يتوقف على ترك القسم الثاني .

ومقدمات المكروه كمقدمات الحرام .

الثمرة الفقهية للنزاع في الوجوب الغيري :

ومسألة الملازمة بين وجوب الشيء ، ووجوب مقدمته على الرغم من كونها من المسائل الاصولية العريقة في علم الاصول قد وقع شيء من التحير لدى باحثيها في ثمرتها الفقهية . وقد يبدو لأول نظرة ان ثمرتها اثبات الوجوب الغيري وهو حكم شرعي نستنبطه من الملازمة المذكورة . ولكن الصحيح عدم صواب هذه النظرة، لان الحكم الشرعي الذي يبحثه علم الفقه ـ ويطلب من علم الاصول ذكر القواعد التي يستنبط منها ـ انما هو الحكم القابل للتحريك المولوي الذي تقع مخالفته موضوعاً لاستحقاق العقاب . وقد عرفت ان الوجوب الغيري ـ على تقدير ثبوته ـ ليس

كذلك فهو لا يصلح ان يكون بنفسه ثمرة لهذه المسألة الاصولية .

وافضل ما يمكن ان يقال بهذا الصدد تصوير الثمرة كما يلي :

أولاً : انه إذا اتفق ان اصبح واجب علة تامة لحرام وكان الواجب اهم ملاكاً من الحرام ، فتارة ننكر الملازمة ، واخرى نقبلها ، فعلى الاول يكون الفرض من حالات التزاحم بين ترك الحرام وفعل الواجب ، فنرجع الى قانون باب التزاحم ، وهو تقديم الأهم ملاكاً ولا يسوغ تطبيق قواعد باب التعارض ، كما عرفنا سابقاً ، وعلى الثاني يكون دليل الحرمة ودليل الوجوب متعارضين ، لان الحرمة تقتضي تعلق الحرمة الغيرية بنفس الواجب ، ويستحيل ثبوت الوجوب والحرمة على فعل واحد ، وهذا يعني ان التنافي بين الجعلين ، وكلما كان التنافي بين الجعلين دخل الدليلان في باب التعارض وطبقت عليه قواعده بدلا عن قانون باب التزاحم .

ثانياً : انه إذا اتفق عكس ما تقدم في الثمرة السابقة فاصبح الواجب صدفة متوقفاً على مقدمة محرمة كإنقاذ الغريق إذا توقف على اجتياز الأرض المغصوبة ، فلا شك في ان المكلف إذا اجتاز الارض المغصوبة وانقذ الغريق لم يرتكب حراماً ، لان الحرمة تسقط في هذه الحالة رعاية للواجب الاهم ، واما اذا اجتاز الارض المغصوبة ولم ينقذ الغريق فقد ارتكب حراماً اذا انكرنا الملازمة ، وكذلك إذا قلنا بان الوجوب الغيري يختص بالحصة الموصلة من المقدمة ولم يرتكب حراماً إذا قلنا بالملازمة ، وان الوجوب الغيري لا يختص بالحصة الموصلة ، اما انه ارتكب حراماً على الأولين فلأن اجتياز الارض المغصوبة حرام في نفسه ولا يوجد ما يحول دون اتصافه – في حالة عدم التوصل به الى الانقاذ – بالحرمة ، واما انه لم يرتكب حراماً على الاخير فلأن الوجوب الغيري يحول دون اتصافه بالحرمة .

شمول الوجوب الغيري :

قام القائلون بالملازمة بعدة تقسيمات للمقدمة ، وبحثوا

في ان الوجوب الغيري هل يشمل كل تلك الاقسام أو لا ؟ ونذكر فيما يلي اهم تلك التقسيمات :

التقسيم الاول : تقسيم المقدمة الى داخلية وخارجية ، ويراد بالداخلية جزء الواجب ، وبالخارجية ما توقف عليه الواجب من أشياء سوى اجزائه ، وقد وقع البحث بينهم في ان الوجوب الغيري هل يعم المقدمات الداخلية او يختص بالمقدمات الخارجية ، فقد يقال بالتعميم ، لان ملاكه التوقف ، والواجب كما يتوقف على المقدمة الخارجية يتوقف ايضاً على وجود جزئه ، إذ لا يوجد مركب الا إذا وجدت اجزاؤه . ويقال في مقابل ذلك بالاختصاص ونفي الوجوب الغيري عن الجزء ، امـا لعدم المقتضى له أو لوجود المانع وبيان عدم المقتضى ان يقال : ان التوقف والمقدمية يستبطن المغايرة بين المتوقف والمتوقف عليه لاستحالة توقف الشيء على نفسه ، والجزء ليس مغايراً للمركب في الوجود الخارجي فلا معنى لاتصافه بالوجوب الغيري . وبيان المانع بعد افتراض المقتضي ان

يقال إن الجزء متصف بالوجوب النفسي الضمني ، فلو اتصف بالوجوب الغيري لزم اجتماع المثلين ، فان قيل يمكن ان يفترض تأكدهما وتوحدهما من خلال ذلك في وجوب واحد فلا يلزم محذور ، كان الجواب ان التأكد والتوحد هنا مستحيل ، لان الوجوب الغيري اذا كان معلولاً للوجوب النفسي كما يقال فيستحيل ان يتحد معه وجوداً لاستحالة الوحدة بين العلة والمعلول في الوجود .

التقسيم الثاني : تقسيم المقدمة إلى مقدمة واجب ، ومقدمة وجوب ، ولا شك في ان المقدمة الوجوبية كما لا يكون المكلف مسؤولاً عنها من قبل ذلك الوجوب على ما تقدم ، كذلك لا يتعلق الوجوب الغيري بها لانه من معلول للوجوب النفسي أو معه فلا يعقل ثبوته الا في فرض ثبوت الوجوب النفسي ، وفرض ثبوت الوجوب النفسي يعني ان مقدمات الوجوب قد تمت ووجدت فلا معنى لايجابها .

التقسيم الثالث : تقسيم المقدمة الى شرعية وعقلية

وعلمية . والمقدمة الشرعية ما أخذها الشارع قيداً في الواجب ، والمقدمة العقلية ما يتوقف عليها ذات الواجب تكويناً ، والمقدمة العلمية هي ما يتوقف عليها تحصيل العلم بالإتيان بالواجب ، كالجمع بين اطراف العلم الاجمالي . ولا شك في ان الوجوب الغيري لا يتعلق بالمقدمة العلمية لانها مما لا يتوقف عليها نفس الواجب ، بل احرازه ، كما لا شك في تعلقه بالمقدمة العقلية إذا ثبتت الملازمة ، وانما الكلام في تعلقه بالمقدمة الشرعية ، إذ ذهب بعض الاعلام كالمحقق النائيني (رحمه الله) الى ان المقدمة الشرعية كالجزء تتصف بالوجوب النفسي الضمني ، وعلى هذا الاساس انكر وجوبها الغيري ، ودعوى الوجوب النفسي للمقدمة الشرعية تقوم على افتراض ان مقدميتها بأخذ الشارع لها في الواجب النفسي ، ومع اخذها في الواجب ينبسط عليها الوجوب ، ونرد على هذه الدعوى بما تقدم من ان اخذها قيداً يعني تحصيص الواجب بها وجعل الامر متعلقاً بالتقيد فيكون تقيد الفعل بمقدمته الشرعية واجباً نفسياً ضمنياً لا القيد نفسه ، فان قيل

إن التقيد منتزع عن القيد ، فالأمر به امر بالقيد كان الجواب ان القيد وان كان دخيلاً في حصول التقيد لانه طرف له ، لكن هذا لا يعني كونه عينه بل التقيد بما هو معنى حرفي له حظ من الوجود والواقعية مغاير لوجود طرفيه ، وذلك هو متعلق الامر النفسي ضمناً ، فالمقدمة الشرعية إذن تتصف بالوجوب الغيري كالمقدمة العقلية إذا تمت الملازمة .

تحقيق حال الملازمة :

والصحيح انكار الوجوب الغيري في مرحلة الجعل والإيجاب مع التسليم بالشوق الغيري في مرحلة الارادة .

اما الاول فلأن الوجوب الغيري إن اريد به الوجوب المترشح بصورة قهرية من قبل الوجوب النفسي ، فهذا غير معقول ، لان الوجوب جعل واعتبار ، والجعل فعل اختياري للجاعل ولا يمكن ترشحه بصورة قهرية وان اريد به وجوب يجعل بصورة اختيارية من قبل المولى ، فهذا يحتاج إلى مبرر ومصحح لجعله ،مع ان الوجوب الغيري

لا مصحح لجعله لأن المصحح للجعل ـ كما تقدم في محله ـ اما إبراز الملاك بهذا اللسان التشريعي ، واما تحديد مركز حق الطاعة والادانة ، وكلا الأمرين لا معنى له في المقام ، لان الملاك مبرز بنفس الوجوب النفسي ، والوجوب الغيري لا يستتبع إدانة ولا يصلح للتحريك ، كما مر بنا فيلغو جعله .

واما الثاني فمن اجل التلازم بين حب شيء وحب مقدمته ، وهو تلازم لا برهان عليه ، وانما نؤمن به لشهادة الوجدان ، وبذلك صح افتراض الحب في جل الواجبات النفسية التي تكون محبوبة بما هي مقدمات لمصالحها وفوائدها المترتبة عليها ولو انكرنا الملازمة بين حب الشيء وحب مقدمته لما امكن التسليم بمحبوبية هذه الواجبات النفسية .

حدود الواجب الغيري :

وفي حالة التسليم بالواجب الغيري في مرحلتي الجعل والحب معاً او في احدى المرحلتين على الاقل ، يقع الكلام

في ان متعلق الوجوب الغيري هل هو الحصة الموصلة من المقدمة أو طبيعي المقدمة .

قد يقال بان المسألة مبنية على تعيين الملاك والغرض من الواجب الغيري ، فان كان الغرض هو التمكن من الواجب النفسي فمن الواضح ان هذا الغرض يحصل بطبيعي المقدمة ولا يختص بالحصة الموصلة ، فيتعين ان يكون الوجوب الغيري تبعاً لغرضه متعلقاً بالطبيعي ايضاً ، وان كان الغرض حصول الواجب النفسي فهو يختص بالمقدمة الموصلة ويثبت حينئذ اختصاص الوجوب بها ايضاً تبعاً للغرض ، وفي المسألة قولان ، فقد ذهب صاحب الكفاية وجماعة إلى الاول ، وذهب صاحب الفصول وجماعة الى الثاني .

ويمكن ان يبرهن على الاول بان الوجوب الغيري لو كان متعلقاً بالحصة الموصلة الى الواجب النفسي خاصة لزم ان يكون الواجب النفسي قيداً في متعلق الوجوب الغيري والقيد مقدمة للمقيد ، وهذا يؤدي الى ان يصبح الواجب النفسي مقدمة للواجب الغيري .

ويمكن ان يبرهن على الثاني ، بان غرض الوجوب الغيري ليس هو التمكن بل نفس حصول الواجب النفسي ، لان دعوى ان الغرض هو التمكن ان اريد بها ان التمكن غرض نفسي فهو باطل بداهة وخلف ايضاً لانه يجعل المقدمة موصلة دائماً لعدم انفكاكها عن التمكن الذي هو غرض نفسي مع اننا نتكلم عن المقدمة التي تنفك خارجاً عن الغرض النفسي ، وان اريد بها ان التمكن غرض غيري فهو بدوره طريق الى غرض نفسي لا محالة ، إذ وراء كل غرض غيري غرض نفسي ، فان كان الغرض النفسي منه حصول الواجب النفسي ثبت ان هذا هو الغرض الاساسي من الواجبات الغيرية والا تسلسل الكلام حتى يعود إليه لا محالة ، فالصحيح إذن اختصاص الوجوب بالحصة الموصلة ، ولكن لا بمعنى أخذ الواجب النفسي قيداً في متعلق الوجوب الغيري كما توهم في البرهان على القول الاول ، بل بمعنى أن الوجوب الغيري متعلق بمجموعة المقدمات التي متى ما وجدت كان وجود الواجب بعدها مضموناً .

مشاكل تطبيقية :

استعرضنا فيما سبق اربع خصائص وحالات للوجوب الغيري وتنص الثانية منها على ان امتثال الوجوب الغيري لا يستتبع ثواباً ، وتنص الرابعة منها على ان الواجب الغيري توصلي ، وقد لوحظ ان ما ثبت من ترتب الثواب على جملة من المقدمات كما دلت عليه الروايات ، ينافي الحالة الثانية للوجوب الغيري ، وان ما ثبت من عبادية الوضوء والغسل والتيمم واعتبار قصد القربة فيها ينافي الحالة الرابعة له .

والجواب اما فيما يتصل بالحالة الثانية فهو انها تنفي استتباع امتثال الوجوب الغيري بما هو امتثال له للثواب، ولا تنفي ترتب الثواب على المقدمة بما هي شروع في امتثال الوجوب النفسي ، وذلك فيما إذا أَتى بها بقصد التوصل بها إلى امتثاله ، وما ثبت بالروايات من الثواب على المقدمات يمكن تطبيقه على ذلك .

واما فيما يتصل بالحالة الرابعة فانها في الحقيقة انما

تنفي دخول أي شيء في دائرة الواجب الغيري زائداً على ذات المقدمة التي يتوقف عليها الواجب النفسي ، فاذا كان الواجب النفسي متوقفاً على ذات الفعل امتنع اخذ قصد القربة في متعلق الوجوب الغيري لعدم توقف الواجب النفسي عليه ، وإذا كان الواجب النفسي متوقفاً على الفعل مع قصد القربة تعين تعلق الوجوب الغيري بهما معاً ، لان قصد القربة في هذه الحالة يعتبر جزءاً من المقدمة ، وفي كل مورد يقوم فيه الدليل على عبادية المقدمة نستكشف انطباق هذه الحالة عليها .

فان قيل : أليس قصد القربة معناه التحرك عن محرك مولوي لايجاد الفعل ، وقد فرضنا ان الأمر الغيري لا يصلح للتحريك المولوي ، كما نصت عليه الحالة الاولى من الحالات الأربع المتقدمة للوجوب الغيري فما هو المحرك المولوي نحو المقدمة .

كان الجواب ان المحرك المولوي نحوها هو الوجوب النفسي المتعلق بذيها ، وهذا التحريك يتمثل في قصد

التوصل ، هذا إضافة الى امكان افتراض وجود امر نفسي متعلق بالمقدمة ، احياناً بقطع النظر عن مقدميتها ، كما هو الحال في الوضوء على القول باستحبابه النفسي .

دلالة الأوامر الاضطرارية والظاهرية على الاجزاء

لا شك في ان الأصل اللفظي – في كل واجب لدليله اطلاق – انه لا يجزي عنه شيء آخر ، لان اجزاءه عنه معناه كونه مسقطاً ومرجع مسقطية غير الواجب للواجب اخذ عدمه قيداً في الوجوب ، وهـذا التقييد منفي باطلاق دليل الواجب ، وهذا ما قد يسمى بقاعدة عدم الاجزاء ، ولكن يدعى الخروج عن هذه القاعدة في بعض الحالات استناداً إلى ملازمة عقلية ، كما في حالة الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري او الإتيان بالمأمور به بالامر الظاهري ، إذ قد يقال بان الأمر الاضطراري او الظاهري يدل دلالة التزامية عقلية على اجزاء متعلقه عن الواجب الواقعي على أساس وجود ملازمة بين جعله وبين نكتة تقتضي الاجزاء والتفصيل كما يلي :

دلالة الاوامر الاضطرارية على الاجزاء عقلا :

إذا تعذر الواجب الاصلي عـلى المكلف فأمر بالميسور اضطراراً كالعاجز عن القيام تشرع في حقه الصلاة من جلوس ، فتارة يكون الامر الاضطراري مقيداً باستمرار العذر في تمام الوقت ، واخرى يكون ثابتاً بمجرد عدم التمكن في اول الوقت . ولنبدأ بالثاني فنقول : إذا بادر المريض فصلى جالساً في اول الوقت ، ثم ارتفع العذر في اثناء الوقت ، فلا تجب عليه الاعادة ، والبرهان على ذلك ان المفروض ان الصلاة من جلوس التي وقعت منه في اول الوقت كانت مصداقاً للواجب بالامر الاضطراري.

وحينئذ نتساءل ان وجوبها هل هو تعييني او تخييري ، والجواب هو انه تخييري ولا يحتمل ان يكون تعيينياً لوضوح ان هذا المريض كان بامكانه ان يؤخر صلاته الى آخر الوقت فيصلي عن قيام واذا كان وجوبها تخييرياً فهذا يعني وجود عدلين وبديلين يخير المكلف بينهما فان كان هذان العدلان هما الصلاة الاضطرارية والصلاة الاختيارية فقد ثبت المطلوب لان معنى ذلك ان الواجب

هو الجامع بين الصلاتين وقد حصل فلا موجب للاعادة وان كان هذان العدلان هما مجموع الصلاتين من ناحية والصلاة الاختيارية من ناحية اخرى بمعنى ان المكلف مخير بين ان يصلي من جلوس أولاً ومن قيام اخيراً وبين ان يقتصر على الصلاة من قيام في آخر الوقت ، فهذا تخيير بين الاقل والاكثر وهو مستحيل ، وبهذا يتبرهن الإجزاء .

واما إذا كان الامر الاضطراري مقيداً باستيعاب العذر لتمام الوقت فتارة يصلي المريض في اول الوقت ثم يرتفع عذره في الاثناء ، واخرى يصلي في جزء من الوقت ويكون عذره مستوعباً للوقت حقاً ، ففي الحالة الاولى لا يقع ما أتى به مصداقاً للواجب الاضطراري إذ لا أمر اضطراري في هذه الحالة ليبحث عن دلالته على الاجزاء . وفي الحالة الثانية لا مجال للاعادة ولكن يقع الكلام عن وجوب القضاء ، فقد يقال بعدم وجوب القضاء لان الامر الاضطراري يكشف عقلاً عن وفاء متعلقه بملاك الواجب

الاختياري إذ لولا ذلك لما امر به ، ومع الوفاء لا فوت ليجب القضاء .

ولكن يرد على ذلك ان الامر الاضطراري يصح جعله في هذه الحالة إذا كانت الوظيفة الاضطرارية وافية بجزء من ملاك الواقع مع بقاء جزء آخر مهم لا بد من استيفائه ، إذ في حالة من هذا القبيل يمكن للمولى ان يأمر بالوظيفة الاضطرارية في الوقت إدراكاً لذلك الجزء من الملاك في وقته الاصلي ثم يأمر بعد ذلك بالقضاء استيفاء للباقي فلا دلالة للامر الاضطراري عقلاً على الاجزاء في هذه الحالة ، بل يبقى على الفقيه استظهار الحال من لسان دليل الامر الاضطراري واطلاقه فقد يستظهر منه الاجزاء لظهور لسانه في وفاء البدل بتمام مصلحة المبدل او ظهور حاله في انه في مقام بيان تمام ما يجب ابتداء وانتهاء فان سكوته عن وجوب القضاء حينئذ يدل على عدمه .

دلالة الاوامر الظاهرية على الاجزاء عقلا :

قد تؤدي الحجة إلى تطبيق الواجب المعلوم على غير مصداقه الواقعي بان تدل على ان الواجب صلاة الظهر مع انه صلاة الجمعة او على ان الثوب طاهر مع أنه نجس فإذا اتى المكلف بالوظيفة وفقاً للحجة الظاهرية ، فهل يجزي ذلك عن الواجب الواقعي بلا حاجة الى قيام دليل خاص على الاجزاء او يحتاج اثبات الاجزاء في كل مورد الى دليل خاص وبدونه يرجع الى قاعدة عدم الاجزاء .

قد يقال بالاجزاء بدعوى الملازمة العقلية بين الامر الظاهري وبينه لان الامر الظاهري في حالات المخالفة للواقع يكشف عن وجود مصلحة في مورده على نحو يستوفي به الملاك الواقعي الذي يفوت على المكلف بسبب التعبد بالحجة الظاهرية وذلك ببرهان انه لولا افتراض مصلحة من هذا القبيل لكان جعل الامر الظاهري قبيحاً لانه يكون مفوتاً للمصلحة على المكلف وملقياً له في المفسدة ومع اكتشاف مصلحة من هذا القبيل يتعين الاجزاء

فلا تجب الاعادة فضلاً عن القضاء لحصول الملاك الواقعي واستيفائه ،والبناء على الاكتشاف المذكور يسمى بالقول بالسببية في جعل الحجية بمعنى ان الامارة الحجة تكون سبباً في حدوث ملاك في موردها .

ويرد على ذلك :

أولاً : ان الاحكام الظاهرية على ما تقدم احكام طريقية لم تنشأ من مصالح وملاكات في متعلقاتها بل من نفس ملاكات الاحكام الواقعية ، وقد مر دفع محذور استلزام الاحكام الظاهرية لتفويت المصلحة والالقاء في المفسدة ولو كانت الاحكام الظاهرية ناشئة من مصالح وملاكات على ما ادعي للزم التصويب، إذ بعد فرض وفاء الوظيفة الظاهرية بنفس ملاك الواجب الواقعي يستحيل ان يبقى الوجوب الواقعي مختصاً بمتعلقه الاولى بل ينقلب لا محالة ويتعلق بالجامع بين الامرين وهذا نحو من التصويب .

وثانياً : إذا سلمنا ان ما يفوت على المكلف بسبب الحجة الظاهرية من مصالح لا بد ان تضمن الحجة

تداركه الا ان هذا لا يقتضي افتراض مصلحة الا بقدر ما يفوت بسببها ، فاذا فرضنا انكشاف الخلاف في اثناء الوقت لم يكن ما فات بسبب الحجة الا فضيلة الصلاة في اول وقتها مثلاً لا اصل ملاك الواقع لامكان استيفائه معاً ، وهذا يعني ان المصلحة المستكشفة من قبل الامر الظاهري انما هي في سلوك الامارة والتعبد العملي بها بالنحو الذي يجبر ما يخسره المكلف بهذا السلوك وليست قائمة بالمتعلق وبالوظيفة الظاهرية بذاتها فاذا انقطع التعبد في اثناء الوقت بانكشاف الخلاف انتهى امد المصلحة ، وهذا ما يسمى بالمصلحة السلوكية وعليه فلا موجب للاجزاء عقلاً.

نعم يبقى امكان دعوى الاجزاء بتوهم حكومة بعض ادلة الحجية على ادلة الاحكام الواقعية وتوسعتها لموضوعها ، وقد اوضحنا ذلك سابقاً وهو إجزاء مبني على الاستظهار من لسان دليل الحجية ولا علاقة له بالملازمة العقلية ، ويأتي دفع هذا التوهم عند التمييز بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية في مباحث التعارض ان شاء الله تعالى .

اِمْتِنَاعُ اجْتماع الأمْرِ وَالنّـهي[٧]

لا شك في التضاد بين الاحكام التكليفية الواقعية وعلى هذا الاساس يمتنع اجتماع الامر والنهي لتضادهما بلحاظ المبادىء وعالم الملاك وبلحاظ النتائج وعالم الامتثال. اما الاول فلأَن مبادىء الامر هي المصلحة والمحبوبيـــة ومبادىء النهي هي المفسدة والمبغوضية . واما الثاني فلضيق قدرة المكلف عن امتثالهما معاً وعدم امكان الترتب بينهما وقد سبق في مباحث القدرة انه كلما ضاقت قدرة المكلف عن الجمع بين شيئين ولم يكن بالامكان الترتب بيـــن امريهما وحكميهما امتنع جعل الحكمين .

وعلى هذا الاساس إذا دل دليل على الامر بشيء ودل دليل آخر على النهي عنه من قبيل (صل) و(لا تصل) كان الدليلان متعارضين للتنافي بين الجعلين بسبب التضاد في عالم الملاك أَولاً ، وبسبب ضيق قدرة المكلف عن الجمع بين الامتثالين مع عدم امكان الترتب ثانياً .

وهذا مما لا اشكال فيه من حيث الاساس ، ولكن قد نفترض بعض الخصوصيات في الامر والنهي التي قد تخرجهما عن كونهما مجتمعين حقاً على شيء واحد فيزول الامتناع ولا ينشأ التعارض بين دليليهما ويمكن تلخيص تلك الخصوصيات فيما يلي :

الخصوصية الاولى ان نفترض تعلق الامر بالطبيعة على نحو التخيير العقلي بين حصصها وتعلق النهي بحصة معينة من حصصها من قبيل (صل) و(لا تصل في الحمام) وهذا الافتراض يوجب اختلاف المتعلقين بالاطلاق والتقييد ، ولا شك في ان ذلك يوجب زوال السبب الثاني للتنافي وهو ضيق قدرة المكلف عن الجمع بين الامتثالين ،وذلك لانه إذا كان بامكان المكلف ان يصلي في غير الحمام فهو قادر على الجمع بين الامتثالين ، وانما المهم تحقيق حال السبب الاول للتنافي وهو التضاد في عالم المبادىء فقد يقال بزواله ايضاً لان الوجوب بمبادئه متعلق بالجامع ولا يسري الى الحصة ،والحرمة بمبادئها قائمة بالحصة

فلم يتحد المعروض لهما ، وهذا مبني على بحث تقدم في التخيير العقلي وانه هل يستبطن تخييراً شرعيـاً ووجوبات مشروطة للحصص ولو بلحاظ عالم المبادىء ، فان قيل باستبطانه ذلك لم يجد اختلاف المتعلقين بالاطلاق والتقييد في التغلب على السبب الاول للتنافي لان وجوب الجامع يسري ولو بمبادئه الى الحصص ، وان انكرنا الاستبطان المذكور اتجه القول بعدم التنافي وجواز الامر بالمطلق والنهي عن الحصة .

غير ان مدرسة المحقق النائيني (رحمه الله) برهنت على التنافي بين الامر بالمطلق والنهي عن الحصة بطريقة اخرى منفصلة عن الاستبطان المذكور ،وهي ان الامر بالمطلق يعني ان الواجب لوحظ مطلقاً من ناحية حصصه، والاطلاق مؤداه الترخيص في تطبيق الجامع على اي واحدة من تلك الحصص وهذا متعدد بعدد الحصص وعليه فالترخيص في تطبيق الجامع على الحصة للنهي ينافي هذا النهي لا محالة ،لان نفس الحصة معروفة لهما معاً فالتنافي لا يقع بالذات بين النهي عن الحصة والامـر

بالمطلق بل بين النهي عن الحصة والترخيص فيها الناتج عن اطلاق متعلق الامر .

والفرق بين اثبات التنافي بطريقة الميرزا هذه واثباتها بدعوى الاستبطان المذكور سابقاً انه على طريقة الميرزا لا يكون هناك تناف بين وجوب المطلق والنهي على نحو الكراهة عن حصة من حصصه لان الكراهة لا تنافي الترخيص ، ومن هنا فسر الميرزا كراهة الصلاة في الحمام وامثالها . واما على مسلك الاستبطان المذكور سابقاً فالتنافي واقع بين الامر بالمطلق والنهي عن الحصة سواء كان تحريمياً أو كراهتياً .

ولكن التحقيق ان طريقة الميرزا هذهفي اثبات التنافي غير وجيهة لان الاطلاق ليس ترخيصاً في التطبيق ولا يستلزمه . اما انه ليس ترخيصاً ، فلان حقيقة الاطلاق كما تقدم عدم لحاظ القيد مع الطبيعة عندما يراد جعل الحكم عليها . واما انه لا يستلزم الترخيص ، فلأن عدم لحاظ القيد انما يستلزم عدم المانع من قبل الامر في

تطبيق متعلقه على اي حصة من الحصص وعدم المانـــع من قبل الامر شيء وعدم المانع من قبل جاعل الامر المساوق للترخيص الفعلي شيء آخر ، وما ينافي النهي عقلاً هو الثاني دون الاول .

وعلى اي حال فاذا تجاوزنا هذه الخصوصية وافترضنا الامتناع والتنافي على الرغم من الاختلاف بالاطلاق والتقييد بين المتعلقين نصل حينئذ الى الخصوصية الاخرى ، كما يلي :

الخصوصية الثانية ان نفترض تعدد العنوان وتعلق الامر بعنوان ، والنهي بعنوان آخر وتعدد العنوان قد يسبب جواز الاجتماع ورفع التنافي باحد وجهين ، الاول ان تعدد العنوان يبرهن على تعدد المعنون ، والثاني دعوى الاكتفاء بمجرد تعدد العنوان في دفع التنافي مع الاعتراف بوحدة المعنون والوجود خارجاً .

اما الوجه الاول فهو إذا تم يدفع التنافي بكلا تقريبيه اي بتقريب استبطان الامر بالجامع للوجوبات المشروطة

بالحصص وبتقريب استلزامه الترخيص في التطبيق على الحصة المنافي للنهي إذ مع تعدد الوجود الخارجي لا يجري كلا هذين التقريبين ، ولكن الاشكال في تمامية هذا الوجه إذ لا برهان على ان مجرد تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون خارجاً لان بالامكان انتزاع عنوانين من موجود خارجي واحد. نعم إذا ثبت ان العنوان ماهية حقيقية للشيء تمثل حقيقته النوعية فمن الواضح ان تعدده يساوق تعدد الشيء خارجاً اذ لا يمكن ان يكون للشيء الخارجي الواحد ماهيتان نوعيتان ، ولكن ليس كل عنوان يشكل الماهية النوعية لمعنونه بل كثيراً ما يكون من العناوين العرضية المنتزعة .

واما الوجه الثاني فحاصله ان الاحكام انما تتعلق بالعناوين والصور الذهنية لا بالوجود الخارجي مباشرة فإذا كان العنوان في افق الذهن متعدداً كفى ذلك في عدم التنافي فان قيل ان العناوين في الذهن انما يعرض لها الامر والنهي بما هي مرآة للخارج ، وهذا يعني استقرار

الحكم في النهاية على الوجود الخارجي بتوسط العنوان والوجود الخارجي واحد فلا يمكن ان يثبت امر ونهي عليه ولو بتوسط عنوانين .

كان الجواب على ذلك ان ملاحظة العنوان في الذهن مرآة للخارج عند جعل الحكم عليه لا يعني ان الحكم يسري الى الخارج حقيقة وانما يعني ان العنوان ملحوظ بما هو صلاة او غصب لا بما هو صورة ذهنية .

وهذا الوجه إذا تم إنما يدفع التنافي بالتقريب الاول اي بدعوى الاستبطان المذكور سابقاً فان الامر بجامع الصلاة إذا كان يستبطن وجوبات مشروطة بعدد الحصص فكل وجوب متعلق بحصة من حصص الصلاة بهذا العنوان لا بها بما هي حصة من حصص الغصب ، فلا تنافي بين الوجوبات المشروطة والنهي بعد افتراض تعدد العنوان ، ولكن الوجه المذكور لا يدفع التنافي بالتقريب الثاني الذي افاده المحقق النائيني وهو المنافاة بين النهي عن الحصة والترخيص في التطبيق لان اطلاق

الواجب لحالة غصبية الصلاة إذا كان يعني الترخيص في تطبيقه على المقيد بهذه الحالة فهو مناف لتحريم هذه الغصبية لا محالة .

الخصوصية الثالثة ان نسلم بان الخصوصيتين السابقتين غير نافعتين لدفع التنافي وان الصلاة في المكان المغصوب لا يمكن ان يجتمع عليها امر ونهي بعنوانين ، ولكننا نفترض انها متعلقة للامر والنهي مع عدم تعاصرهما في الفعلية زماناً فيبحث عما إذا كان هذا نافعاً في دفع التنافي أو لا. ومثاله المقصود حالة طرو الاضطرار بسوء الاختيار ، وتوضيحه ان الانسان تارة يدخل الى الارض المغصوبة بدون اختياره واخرى يدخلها بسوء اختياره، وفي كلتا الحالتين يصبح بعد الدخول مضطراً الى التصرف في المغصوب بالمقدار الذي يتضمنه الخروج غير ان هذا المقدار يكون مضطراً اليه لا بسوء الاختيار في الحالة الاولى ومضطر اليه بسوء الاختيار في الحالة الثانية ويترتب على ذلك ان هذا المقدار في الحالة الاولى يكون مرخصاً فيه من قبل

الشارع خلافاً للحالة الثانية لان الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي المسؤولية والادانة، كما تقدم ، ولكن النهي ساقط على القول المتقدم بان الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً وعليه فلو كان وقت الصلاة ضيقاً وكان بامكان المكلف ان يصلي حال الخروج بدون ان تطول بذلك مدة الخروج فصلي بنفس خروجه ، فهذه صلاة في المكان المغصوب ولا شك في وجوبها في الحالة الاولى لان الخروج باعتباره مضطراً اليه لا بسوء الاختيار غير منهي عنه منذ البدء . واما في الحالة الثانية فقد يقال بانها منهي عنها ومأمور بهـا غير ان النهي والامر غير متعاصرين زماناً . ومن هنا جاز ثبوتهما معاً وذلك لان النهي سقط خطاباً بالاضطرار الحاصل بسوء الاختيار وان لم يسقط عقاباً وادانة والامر توجه الى الصلاة حال الخروج بعد سقوط النهي فلم يجتمعا في زمان واحد .

ولكن التحقيق ان ذلك لا يدفع بين الامر والنهي لان سقوط النهي لو كان لنسخ وتبدل في تقدير الملاكات

لامكن ان يطرأ الامر بعد ذلك . واما إذا كان بسبب الاضطرار بسوء الاختيار الذي هو نحو من العصيان ، فهذا انمـا يقتضي سقوط الخطاب لا المبادىء فالتنافي بلحاظ المبادىء ثابت على كل حال. هذا إذا اخذنا بالقول السابق الذي يقول بان الاضطرار بسوء الاختيار ينافي الاختيار خطاباً وإذا انكرنا هذه المنافاة فالامر أوضح .

وقد واجه الاصوليون هنا مشكلة اجتماع الامر والنهي من ناحية اخرى في المقام وحاصلها انه قد افترض كون الخروج مقدمة للتخلص الواجب من الغصب ومقدمـة الواجب واجبة فيكون الخروج واجباً فعلاً مع كونه منهياً عنه بالنهي السابق الذي لا يزال فعلياً بخطابه وروحه معاً او بروحه وملاكه فقط على الاقل فهل يلتزم بان الخروج ليس مقدمة للواجب او بتخصيص في دليل حرمة التصرف في المغصوب على نحو ينفي وجود نهي من اول الامر عن هذه الحصة من التصرف او بانخرام في قاعدة وجوب المقدمة وجوه بل اقوال .

اما الوجه الاول : فحاصله ان الخروج والبقاء متضادان والواجب هو ترك البقاء وفعل احد الضدين ليس مقدمة لترك ضده ، كما تقدم في الحلقة السابقة ، وهذا الوجه حتى إذا تم لا يحل المشكلة على العموم لان هذه المشكلة لا نواجهها في هذا المثال فقط بل في حالات اخرى لا يمكن انكار المقدمية فيها من قبيل من سبب بسوء اختياره الى الوقوع في مرض مهلك ينحصر علاجه بشرب الشراب المحرم فان مقدمية الشرب في هذه الحالة واضحة .

واما الوجه الثاني فلا يمكن الاخذ به الا مع قيام برهان على التخصيص المذكور بتعذر اي حل آخر للمشكلة .

واما الوجه الثالث فهو المتعين وذلك بان يقال ان المقدمة من ناحية انقسامها الى فرد مباح وفرد محرم على اقسام :

احدها : ان تكون منقسمة الى فردين من هذا القبيل فعلاً ، وفي هذه الحالة يتجه الوجوب الغيري نحو غير المحرم خاصة لان الملازمة التي يدركها العقل لاتقتضي اكثر من ذلك .

ثانيها : ان تكون منحصرة اساساً ـ وبدون دخل للمكلف في ذلك ـ في الفرد المحرم وفي هذه الحالة يتجه الوجوب الغيري نحو الفرد المحرم اذا كان الوجوب النفسي اهم من حرمته وتسقط الحرمة حينئذ .

ثالثها : ان تكون منقسمة اساساً الى فرد مباح وفـــرد محرم غير ان المكلف عجز نفسهبسوء اختياره عن الفرد المباح وفي هذه الحالة يدرك العقل ان الانحصار في الفرد المحرم غير مسوغ لتوجه الوجوب الغيري نحـــوه ما دام بسوء الاختيار ، فالفرد المحرم يظل على ما هو عليه من الحرمة ويكون تعجيز المكلف نفسه عن الفرد المباح من المقدمة مع بقاء الفرد المحرم على حرمته تعجيزاً له شرعاً عن الاتيان بذي المقدمة لان المنع شرعاً عن مقدمة الواجب تعجيز شرعي عن الواجب ، ولما كان هذا التعجيز حاصلاً بسوء اختيار المكلف فيسقط الخطاب المتكفل للامر بذي المقدمة على القول المشهور دون العقاب والادانة غير ان العقل يحكم بلزوم تحصيل ذي المقدمة ولو بارتكاب المقدمة المحرمة لان ذلك اهون الامرين ، وهذا يؤدي الى

اضطراره الى ارتكاب الفرد المحرم من المقدمة غير انه لما كان منشأ هذا الاضطرار اساساً سوء الاختيار فيسقط الخطاب على القول المشهور دون العقاب وينتج عن ذلك ان الخطابات كلها ساقطة فعلاً وان روحها بما تستتبعه من ادانة ومسؤولية ثابت .

وفي كل حالة يثبت فيها امتناع اجتماع الامر والنهي لا يختلف الحال في ذلك بين الامر والنهي النفسيين او الغيريين او الغيري مع النفسي لان ملاك الامتناع مشترك ، فكما لا يمكن ان يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً لنفسه كذلك لا يمكن ان يكون محبوباً لغيره ومبغوضاً لنفسه مثلاً لان الحب والبغض متنافيان بسائر انحائهما ، ونحن وان كنا ذهبنا الى انكار الوجوب الغيري في مرحلة الجعل والحكم، ولكننا اعترفنا به في مرحلة المبادىء ، وهذا كاف في تحقيق ملاك الامتناع لان نكتة الامتناع تنشأ من ناحية المبادىء وليست قائمة بالوجود الجعلي للحكمين .

واما ثمرة البحث في مسألة الاجتماع فهي انه على الامتناع يدخل الدليلان المتكفلان للامر والنهي في باب التعارض ويقدم دليل النهي على دليل الامر لان دليل النهي اطلاقه شمولي ودليل الامر اطلاقه بدلي والاطلاق الشمولي اقوى .

واما على القول بالجواز فلا تعارض بين الدليلين وحينئذ فان لم ينحصر امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام وكانت للمكلف مندوحة في مقام الامتثال فلا تزاحم ايضاً والا وقع التزاحم بين الواجب والحرام .

واما صحة امتثال الواجب بالفعل المشتمل على الحرام فترتبط بما ذكرنا من التعارض والتزاحم بان يقال : انه اذا بني على التعارض بين الدليلين وقدم دليل النهي فلا يصح امتثال الواجب بالفعل المذكور سواء كان واجباً توصلياً او عبادياً لان مقتضى تقديم دليل النهي سقوط اطلاق الامر وعدم شموله له فلا يكون مصداقاً للواجب واجزاء غير الواجب عن الواجب على خلاف القاعدة ،

كما تقدم وإذا بني على عدم التعارض فينبغي التفصيل بين ان يكون الواجب توصلياً او عبادياً فان كان توصلياً صح واجزأ سواء وقع التزاحم لعدم وجود المندوحة أو لا، لانه مصداق للواجب والامر ثابت به على وجه الترتب في حالة التزاحم، وعلى الاطلاق في حالة عدم التزاحم ووجود المندوحة، وان كان عبادياً صح وأجزأ كذلك إذا كان مبنى عدم التعارض هو القول بالجواز بملاك تعدد المعنون. واما اذا كان مبناه القول بالجواز بملاك الاكتفاء بتعدد العنوان مع وحدة المعنون فقد يستشكل في الصحة والاجزاء لان المفروض حينئذ ان الوجود الخارجي واحد وانه حرام ومع حرمته لا يمكن التقرب به نحو المولى فتقع العبادة باطلة لاجل عدم تأتي قصد القربة لا لمحذور في اطلاق دليل الامر.

وفي كل حالة حكمنا فيها بعدم صحة العمل من اجل افتراض التعارض فلا يختلف الحال في ذلك بين الجاهل والعالم بها لان التعارض تابع للتنافي بين الوجوب والحرمة، وهذا التنافي قائم بين وجوديهما الواقعيين بقطع النظر عن

علم المكلف وجهله ، وفي كل حالة حكمنا فيها بعدم صحة العمل من اجل كونه عبادة وتعذر قصد التقرب به فينبغي ان يخصص البطلان بصورة تنجز الحرمة . واما مع الجهل بها وعدم تنجزها ، فالتقرب بالفعل ممكن فيقع عبادة ولا موجب للبطلان حينئذ .

اِقْتِضَاءُ وُجُوبِ الشيءِ لِحُرمَةِ ضِدّه

وقع البحث في ان وجوب شيء هل يقتضي حرمة ضده أَو لا ويراد بالضد المنافي على نحو يشمل الضد العام والضد الخاص ، ويراد بالاقتضاء استحالة ثبوت وجوب الشيء مع انتفاء حرمة ضده سواء كانت هذه الاستحالة ناشئة من ان احدهما عين الآخر او من ان احدهما جزء الآخر او من الملازمة بينهما .

والمشهور في الضد العام هو القول بالاقتضاء وان اختلف في وجهه فقال البعض انه بملاك العينية وهو غريب لان الوجوب غير التحريم فكيف يقال بالعينية ، وقد يوجه ذلك تارة بان وجوب الشيء عين حرمة الضد العام في مقام التأثير لا عينه في عالم الحكم والارادة . فكما ان حرمة الضد العام تبعد عنه كذلك وجوب الشيء يبعد عن ضده العام بنفس مقربيته نحو الفعل ومحركيته

إليه وتارة اخرى بان النهي عن الشيء عبارة عن طلب نقيضه فالنهي عن الترك عبارة عن طلب نقيضه ، وهو الفعل، فصح ان يقال ان الامر بالفعل عين النهي عن الضد العام ، ويرد على التوجيه الاول انه لا يفي باثبات حرمة الضد حقيقة ، وعلى التوجيه الثاني بان يرجع الى مجرد التسمية ، هذا مضافاً الى ان النهي عن شيء معناه الزجر عنه لا طلب نقيضه .

وقال البعض انه بملاك الجزئية والتضمن لان الوجوب مركب من طلب الفعل والمنع عن الترك وقد تقدم في بحث دلالة الامر على الوجوب ابطال دعوى التركب في الوجوب على هذا النحو .

وقال البعض انه بملاك الملازمة ، وذلك لان المولى بعد امره بالفعل يستحيل ان يرخص في الترك وعدم الترخيص يساوق التحريم . والجواب ان عدم الترخيص في الترك يساوق ثبوت حكم الزامي ، وهو كما يلائم تحريم الترك كذلك يلائم ايجاب الفعل فلا موجب لاستكشاف التحريم.

واما الضد الخاص فقد يقال باقتضاء وجوب الشيء لحرمته باحد دليلين :

الدليل الاول : وهو مكون من مقدمات :

الاولى : ان الضد العام للواجب حرام .

الثانية : ان الضد الخاص ملازم للضدالعام .

الثالثة : ان كل ما هو ملازم للحرام فهو حرام .

ويبطل هذا الدليل بانكار مقدمته الاولى، كما تقدم ، وبانكار المقدمة الثالثة إذ لا دليل عليها .

الدليل الثاني : وهو مكون من مقدمات ايضاً :

الاولى : ان ترك احد الضدين مقدمة لضده .

الثانية : ان مقدمة الواجب واجبة وعليه فترك الضد الخاص للواجب واجب .

الثالثة : إذا وجب ترك الضد الخاص حرم نقيضه وهو ايقاع الضد الخاص وبذلك يثبت المطلوب .

وقد نستغني عن المقدمة الثالثة ونكتفي باثبات وجوب

ترك الضد الخاص لان هذا يحقق الثمرة المطلوبة من القول بالاقتضاء وهي عدم امكان الامر بالضد الخاص ولو على وجه الترتب . ومن الواضح انه كما لا يمكن الامر به مع حرمته كذلك مع الامر بنقيضه لاستحالة ثبوت الامر بالنقيضين معاً .

كما ان المقدمة الثانية لا نريد بها اثبات الوجوب الغيري للمقدمة في كل مراحل الحكم بما فيها عالم الجعل ، بل يكفي ثبوته بلحاظ عالم المبادىء وعليه فهذه المقدمة ثابتة. والمهم إذن تحقيق حال المقدمة الاولى وقد برهن عليها بان احد الضدين مانع عن وجود ضده وعدم المانع احد اجزاء العلة فتثبت مقدمية عدم احد الضدين بهذا البيان ، ونجيب على هذا البرهان بجوابين :

الجواب الاول : يتكفل حل الشبهة التي صيغ بها البرهان وبيانه ان العلة مركبة من المقتضي والشرط وعدم المانع فالمقتضي هو السبب الذي يترشح منه الاثر والشرط دخيل في ترشح الاثر من مقتضيه والمانع هو الذي يمنع

المقتضي من التأثير . ومن هنا يتوقف وجود الاثر على المقتضي والشرط وعدم المانع وينشأ عدم الاثر من عدم المقتضي او عدم الشرط او وجود المانع ، ولكنه لا ينشأ من وجود المانع الا في حالة وجود المقتضي لان تأثير المانع انما هو بمنعه للمقتضي عن التأثير ومع عدم وجود المقتضي لا معنى لهذا المنع وهذا يعني ان المانع انما يكون مانعاً إذا أمكن ان يعاصر المقتضي لكي يمنعه عن التأثير ، واما إذا استحال ان يعاصره استحالت مانعيته له وبالتالي لا يكون عدمه من اجزاء العلة ، وعلى هذا الاساس إذا لاحظنا الصلاة بوصفها ضداً لازالة النجاسة عن المسجد نجد ان المقتضي لها هو ارادة المكلف ويستحيل ان تجتمع الازالة مع ارادة المكلف للصلاة . وهذا معناه ان مانعية الازالة عن الصلاة مستحيلة فلا يمكن ان يكون عدمها احد اجزاء العلة وان شئت قلت انه مع وجود الارادة للصلاة لا حالة منتظرة ومع عدمها لا مقتضي للصلاة ليفرض كون الازالة مانعة عن تأثيره . فان قيل كيف تنكرون

ان الازالة مانعة مع انها لو لم تكن مانعة لاجتمعت مع الصلاة والمفروض عدم امكان ذلك .

كان الجواب ان المانعية التي تجعل المانع علة لعدم الاثر وتجعل عدم المانع احد اجزاء العلة للاثر انما هي مانعية الشيء عن تأثير المقتضي في توليد الاثر . وقد عرفت ان هذه المانعية انما تثبت لشيء بالامكان معاصرته للمقتضي . واما المانعية بمعنى مجرد التمانع وعدم امكان الاجتماع في الوجود كما في الضدين فلا دخل لها في التأثير إذ متى ما تم المقتضي لاحد المتمانعين بهذا المعنى مع الشرط وانتفى المانع عن تأثير المقتضي اثّر اثره لا محالة في وجود احد المتمانعين ونفي الآخر ونتيجة ذلك ان وجود أحد الضدين مع عدم ضده في رتبة واحدة ولا مقدمية بينهما .

الجواب الثاني : ان افتراض المقدمية يستلزم الدور ، كما أشرنا اليه في الحلقة السابقة فلاحظ .

وعليه فالصحيح ان وجوب شيء لا يقتضي حرمة ضده الخاص .

واما ثمرة هذا البحث فهي- كما اشرنا في الحلقة السابقة- تشخيص حكم الصلاة المضادة لواجب اهم إذا اشتغل بها المكلف وترك الاهم ، وكذلك اي واجب آخر مزاحم من هذا القبيل ، فاذا قلنا بالاقتضاء تعذر ثبوت الامر بالصلاة ولو على وجه الترتب فلا تصح واذا لم نقل بالاقتضاء صحت بالامر الترتبي وبصيغة اشمل في صياغة هـذه الثمرة انه على القول بالاقتضاء يقع التعارض بين دليلي الواجبين المتزاحمين لان كلاً من الدليلين يدل بالالتزام على تحريم مورد الآخر، فيكون التنافي في اصل الجعل وهذا ملاك التعارض كما مر بنا . واما على القول بعدم الاقتضاء فلا تعارض لان مفاد كل من الدليلين ليس الا وجوب مورده وهو وجوب مشروط بالقدرة وعدم الاشتغال بالمزاحم كما تقدم، ولا تنافي بين وجوبين من هذا القبيل في عالم الجعل .

اقتضاء الحرمة للبطلان [٧]

لا شك في ان النهي المتعلق بالعبادة او بالمعاملة ارشاداً الى شرط او مانع يكشف عن البطلان بفقد الشرط او وجود المانع، وانما الكلام في الحرمة التكليفية واقتضائها لبطلان العبادة بمعنى عدم جواز الاكتفاء بها في مقام الامتثال وبطلان المعاملة بمعنى عدم ترتب الاثر عليها فهنا مبحثان:

اقتضاء الحرمة لبطلان العبادة:

والمعروف بينهم ان الحرمة تقتضي بطلان العبادة ، ويمكن ان يكون ذلك لاحد الملاكات التالية :

الاول : انها تمنع عن اطلاق الامر خطاباً ودليلاً لمتعلقها لامتناع الاجتماع ومع خروجه عن كونه مصداقاً للواجب لا يجزي عنه وهو معنى البطلان .

الثاني : انها تكشف عن كون العبادة مبغوضة للمولى ، ومع كونها مبغوضة يستحيل التقرب بها .

الثالث : انها تستوجب حكم العقــل بقبح الاتيان بمتعلقها لكونه معصية مبعدة عن المولى ومعه يستحيل التقرب بالعبادة .

وهذه الملاكات على تقدير تماميتها تختلف نتائجها فنتيجة الملاك الاول لا تختص بالعبادة بل تشمل الواجب التوصلي ايضاً ، ولا تختص بالعالم بالحرمة بل تشمل حالة الجهل ايضاً ، ولا تختص بالحرمة النفسية بل تشمل الغيرية ايضاً .

ونتيجة الملاك الثاني تختص بالعبادة إذ لا يعتبر قصد القربة في غيرها وبالعالم بالحرمة لان من يجهل كونها مبغوضة يمكنه التقرب .

ونتيجة الملاك الثالث تختص بالعبادة وبفرض تنجز الحرمة ، وايضاً تختص بالنهي النفسي لان الغيري ليس موضوعاً مستقلاً لحكم العقل بقبح المخالفة كما تقدم في مبحث الوجوب الغيري .

ثم اذا افترضنا ان حرمة العبادة تقتضي بطلانها ،

فان تعلقت بالعبادة بكاملها فهو ما تقدم ، وان تعلقت بجزئها بطل هذا الجزء لان جزءَ العبادة عبادة وبطل الكل إذا اقتصر على ذلك المفرد من الجزء . واما اذا اتى بفرد آخر غير محرم من الجزء صح المركب إذا لم يلزم من هذا التكرار للجزء محذور آخر من قبيل الزيادة المبطلة لبعض العبادات ، وان تعلقت الحرمة بالشرط نظر الى الشرط فان كان في نفسه عبادة كالوضوء بطل وبطل المشروط بتبعه والا لم يكن هناك موجب لبطلانــه ولا لبطلان المشروط ، اما الاول فلعدم كونه عبادة ، واما الثــاني فلان عبادية المشروط لا تقتضي بنفسها عبادية الشرط ولزوم الاتيان به على وجه قربي لان الشرط والقيد ليس داخلاً تحت الامر النفسي المتعلق بالمشروط والمقيد ، كما تقدم في محله .

اقتضاء الحرمة لبطلان المعاملة :

وتحلل المعاملة الى السبب والمسبب ، والحرمة تارة تتعلق بالسبب واخرى بالمسبب ، فان تعلقت بالسبب ،

فالمعروف بين الاصوليين انها لا تقتضي البطلان اذ لامنافاة بين ان يكون الانشاء والعقد مبغوضاً وان يترتب عليه مسببه ومضمونه .

وان تعلقت بالمسبب اي بمضمون المعاملة الذي يراد التوصل اليه بالعقد باعتباره فعلاً بالواسطة للمكلف واثراً تسبيبياً له فقد يقال بان ذلك يقتضي البطلان لوجهين :

الاول : ان هذا التحريم يعني مبغوضية المسبب ، اي التمليك بعوض في مورد البيع مثلاً ، ومن الواضح ان الشارع اذا كان يبغض ان تنتقل ملكية السلعة للمشتري فلا يعقل ان يحكم. بذلك وعدم الحكم بذلك عبارة اخرى عن البطلان .

والجواب ان تملك المشتري للسلعة يتوقف على امرين :

احدهما : ايجاد المتعاملين للسبب وهو العقد .

والآخر : جعل الشارع للمضمون وقد يكون غرض المولى متعلقاً باعدام المسبب من ناحية الامر الاول خاصة لاباعدامه من ناحية الامر الثاني ، فلا مانع من ان يحرم المسبب

على المتعاملين ويجعل بنفسه المضمون على تقدير تحقق السبب .

الثاني : ما ذكره المحقق النائيني من ان هذا التحريم يساوق الحجر على المالك وسلب سلطنته على نقل المال فيصبح حاله حال الصغير ومع الحجر لا تصح المعاملة .

والجواب ان الحجر على شخص له معنيان :

احدهما : الحجر الوضعي بمعنى الحكم بعدم نفوذ معاملاته .

والآخر : الحجر التكليفي بمعنى منعه ، فان اريد ان التحريم يساوق الحجر بالمعنى الاول فهو أول الكلام وان اريد انه يساوقه بالمعنى الثاني فهو مسلم ، ولكن من قال ان هـذا يستتبع الحجر الوضعي ، فالظاهر ان تحريم المسبب لا يقتضي البطلان بل قد يقتضي الصحة ، كما اشرنا في حلقة سابقة .

الملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع

يقسم الحكم العقلي الى قسمين :

احدهما : الحكم النظري وهو ادراك ما يكون واقعاً .

والآخر : الحكم العملي وهو ادراك ما ينبغي او ما لاينبغي ان يقع. وبالتحليل نلاحظ رجوع الثاني الى الاول لانه ادراك لصفة واقعية في الفعل وهي انه ينبغي ان يقع وهو الحسن أو لا ينبغي وهو القبح . وعلى هذا نعرف ان الحسن والقبح صفتان واقعيتان يدركهما العقل ، كما يدرك سائر الصفات والامور الواقعية ، غير انهما تختلفان عنها في اقتضائهما بذاتهما جرياً عملياً معيناً خلافاً للامور الواقعية الاخرى . وعلى هذا الاساس يمكن ان يقال ان الحكم النظري هو ادراك الامور الواقعية التي لا تقتضي بذاتها جرياً عملياً معيناً ، والحكم العملي هو ادراك الامور الواقعية التي تقتضي بذاتها ذلك ، ويدخل ادراك العقل

للمصلحة والمفسدة في الحكم النظري لان المصلحة ليست بذاتها مقتضية للجري العملي ويختص الحكم العملي من العقل بادراك الحسن والقبح . وسنتكلم فيما يلي عن الملازمة بين كلا هذين القسمين من الحكم العقلي وحكم الشارع .

<u>الملازمة بين الحكم النظري وحكم الشارع :</u>

لا شك في ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد وان الملاك متى ما تم بكل خصوصياته وشرائطه وتجرد عن الموانع عن التأثير كان بحكم العلة التامة الداعية للمولى إلى جعل الحكم على طبقه وفقاً لحكمته تعالى ، وعلى هذا الاساس فمن الممكن نظرياً ان نفترض ادراك العقل النظري لذلك الملاك بكل خصوصياته وشؤونه ، وفي مثل ذلك يستكشف الحكم الشرعي لا محالة استكشافاً لمياً ، أي بالانتقال من العلة الى المعلول . ولكن هذا الافتراض صعب التحقق من الناحية الواقعية في كثير من الاحيان لضيق دائرة العقل وشعور الانسان بانه محدود

الاطلاع ، الامر الذي يجعله يحتمل غالباً ان يكون قد فاته الاطلاع على بعض نكات الموقف ، فقد يدرك المصلحة في فعل ، ولكنه لا يجزم عادة بدرجتها وبمدى اهميتها وبعدم وجود أي مزاحم لها ، وما لم يجزم بكل ذلك لا يتم الاستكشاف .

الملازمة بين الحكم العملي وحكم الشارع :

عرفنا ان مرجع الحكم العملي الى الحسن والقبح وانهما امران واقعيان يدركهما العقل ، وقبل الدخول في الحديث عن الملازمة ينبغي ان نقول كلمة عن واقعية هذين الامرين ، فان جملة من الباحثين فسر الحسن والقبح بوصفهما حكمين عقلائيين ، اي مجعولين من قبل العقلاء تبعاً لما يدركون من مصالح ومفاسد للنوع البشري ، فما يرونه مصلحة كذلك يجعلونه حسناً ، وما يرونه مفسدة كذلك يجعلونه قبيحاً ،وتميزهما عن غيرهما من التشريعات العقلائية اتفاق العقلاء عليهما وتطابقهم على تشريعهما لوضوح المصالح والمفاسد التي تدعو إلى جعلهما . وهذا التفسير خاطىء وجداناً وتجربة . اما الوجدان فهو قاض بان قبح

الظلم ثابت بقطع النظر عن جعل اي جاعل كامكان الممكن ، واما التجربة فلان الملحوظ خارجياً عدم تبعية الحسن والقبح للمصالح والمفاسد فقد تكون المصلحة في القبيح اكثر من المفسدة فيه ومع هذا يتفق العقلاء على قبحه فقتل انسان لأَجل استخراج دواء مخصوص من قلبه يتم به انقـاذ انسانين من الموت إذا لوحظ من زاوية المصالح والمفاسد فقط ، فالمصلحة اكبر من المفسدة ، ومع هذا لا يشك أَحد في ان هذا ظلم وقبيح عقلاً ، فالحسن والقبح إذن ليسا تابعين للمصالح والمفاسد بصورة بحتة بل لهما واقعية تلتقي مع المصالح والمفاسد في كثير من الاحيان وتختلف معها احياناً .

والمشهور بين علمائنا الملازمة بين الحكم العملي العقلي والحكم الشرعي . وهناك من ذهب الى استحالة حكم الشارع في موارد الحكم العملي العقلي بالحسن والقبح ، فهذان اتجاهان .

اما الاتجاه الاول فقد قرب بان الشارع أَحد العقلاء وسيدهم فإذا كان العقلاء متطابقين بما هم عقلاء على حسن

شيء وقبحه فلا بد أن يكون الشارع داخلاً ضمن ذلك ايضاً .

والتحقيق انا تارة نتعامل مع الحسن والقبح بوصفهما أمرين واقعيين يدركهما العقل ، واخرى بوصفهمامجعولين عقلائيين رعاية للمصالح العامة ، فعلى الاول لا معنى للتقريب المذكور لان العقلاء بما هم عقلاء انما يدركون الحسن والقبح ولا شك في ان الشارع يدرك ذلك ،وانما الكلام في انه هل يجعل حكماً تشريعياً على طبقهما أو لا؟ وعلى الثاني ان اريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ ما ادركه العقلاءُ من المصالح العامة التي دعتهم الى التحسين والتقبيح ، فهذا استكشاف للحكم الشرعي بالحكم العقلي النظري لا العملي لان مناطه هو إدراك المصلحة ولا دخل للحسن والقبح فيه ، وان اريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ حكم العقلاء وجعلهم الحسن والقبح فلا مبرر لذلك ، إذ لا برهان على لزوم صدور جعل من الشارع يماثل ما يجعله العقلاءُ ..

واما الاتجاه الثاني فقد قرب بان جعل الشارع للحكم في مورد حكم العقل بالحسن والقبح لغو لكفاية الحسن والقبح للادانة والمسؤولية والمحركية .

ويرد على ذلك ان حسن الامانة وقبح الخيانة مثلاً وان كانا يستبطنان درجة من المسؤولية والمحركية غير ان حكم الشارع على طبقهما يؤدي الى نشوء ملاك آخر للحسن والقبح وهو طاعة المولى ومعصيته ، وبذلك تتأكد المسؤولية والمحركية فاذا كان المولى مهتماً بحفظ واجبات العقل العملي بدرجة اكبر مما تقتضيه الاحكام العملية نفسها حكم على طبقها ، والا فلا ، وبذلك يتضح انه لا ملازمة بين الحكم العقلي العملي وحكم الشارع على طبقه ولا بينه وبين عدم حكم الشارع على طبقه ، فكلا الاتجاهين غير تام.

حجية الدليل العقلي

الدليل العقلي ان كان ظنياً فهو بحاجة الى دليل على حجيته ولا دليل على حجية الظنون العقلية . واما إذا كان قطعياً فهو حجة من اجل حجية القطع. ونسب الى بعضهم القول بعدم حجية القطع الناشئ من الدليل العقلي وهو بظاهره غير معقول لان حجية القطع الطريقي غير قابلة للانفكاك عنه مهما كان سببه . ومن هنا حاول بعض الاعلام توجيهه ثبوتاً بدعوى تحويل القطع من طريقي الى موضوعي ، وذلك بان يفرض عدم القطع العقلي قيداً في موضوع الحكم المجعول فمع القطع العقلي لا حكم ليكون القطع منجزاً له .

ويرد على ذلك :

أولاً : ان القطع العقلي الذي يؤخذ عدمه في موضوع الحكم هل هو القطع بالحكم المجعول او بالجعل . والاول

واضح الاستحالة لان القطع بالمجعول يساوق في نظر القاطع ثبوت المجعول فعلاً ، فكيف يعقل ان يصدق بانه يساوق انتفاءه . واما الثاني فلا تنطبق عليه هذه الاستحالة إذ قد يصدق القاطع بالجعل بعدم فعلية المجعـــول ، ولكن التصديق بذلك هنا خلاف المفروض لان المفروض قيـــام الدليل العقلي القطعي على ثبوت تمام الملاك للحكم، فكيف يعقل التصديق باناطة الحكم بقيد آخر، وبكلمة موجزة ان المكلف اذا كان قاطعاً عقلاً بثبوت تمام الملاك للحكم فلا يمكن ان يصدق باناطته بغير ما قطع عقلاً ثبوته ، وإذا كان قاطعاً عقلاً بثبوت الملاك للحكم ، ولكن على نحو لا يجزم بانه ملاك تام ويحتمل دخل بعض القيود فيه، فليس هذا القطع حجة في نفسه بلا حاجة الى بذل عناية في تحويله من طريقي الى موضوعي .

وثانياً : ان القطع العقلي لا يؤدي دائماً الى ثبوت الحكم بل قد يؤدي الى نفيه من قبيل ما يستدل به على استحالة الامر بالضدين ولو على وجه الترتب ، فماذا يقال بهذا الشأن، وهل يفترض ان المولى يجعل الحكم المستحيل في

حق من وصلت اليه الاستحالة بدليل عقلي على الرغم من استحالته ؟

فالصحيح إذن ان المنع شرعاً عن حجية الدليل العقلي القطعي غير معقول لا بصورة مباشرة ولا بتحويله من القطع الطريقي الى الموضوعي .

ولكن القائلين بعدم حجية الدليل العقلي استندوا إلى جملة من الروايات التي ندّدت بالعمل بالادلة العقلية ، واكدت على عدم قبول اي عمل غير مبني على الاعتراف بأهل البيت ونحو ذلك من الالسنة .

والصحيح ان الروايات المذكورة لا دلالة فيها على ما يدعى وانما هي بصدد أُمور أُخرى، فبعضها بصدد المنع من التعويل على الرأي والاستحسان ونحو ذلك من الظنون العقلية، وبعضها بصدد بيان كون الولاية شرطاً في صحة العبادة ، وبعضها بصدد بيان عدم جواز الانصراف عن الادلة الشرعية والتوجه رأساً إلى الاستدلالات العقلية ، مع ان التوجه الى الادلة الشرعية كثيراً ما يحول دون

حصول القطع من الاستدلال العقلي كما هو الحال في رواية أبان الواردة في دية أصابع المرأة .

وبهذا ينتهي البحث في الدليل العقلي وبذلك نختم الكلام في مباحث الادلة من الحلقة الثالثة ، وقد كان الشروع فيها في اليوم التاسع عشر من جمادى الثانية ١٣٩٧هـ وكان الفراغ في اليوم الثالث والعشرين من شهر رجب ١٣٩٧ هـ وبما ذكرناه يتم الجزء الاول من الحلقة الثالثة ويتلوه الجزء الثاني الذي تكتمل به هذه الحلقة ان شاء الله تعالى وهو في مباحث الاصول العملية والى المولى سبحانه نبتهل ان يتقبل منا هذا بلطفه ويوفقنا لمراضيه والحمد لله أولاً وآخراً .

...

الفهرست

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع — الصفحة

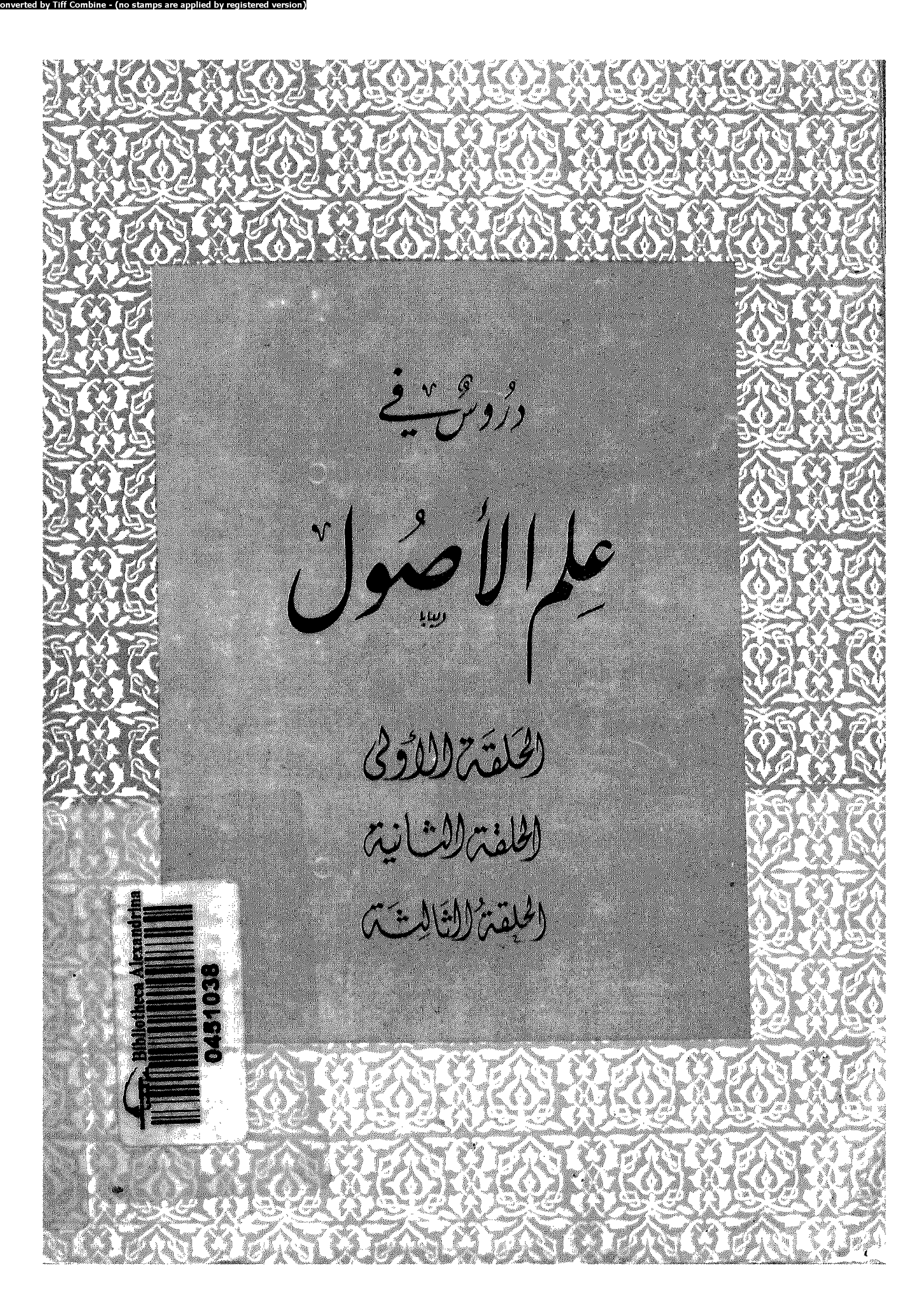
الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة




دروس في
علم الأصول
الحلقة الأولى
الحلقة الثانية
الحلقة الثالثة
Bibliotheca Alexandrina
0451038